

منبعا الأخلاق والدّين

ترجمة : الدكتور سامي الدروبي
الدكتور عبد الله عبد الدائم

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

١٩٧١

هنري برجسون

الأعمال الفلسفية الكاملة

منبعا الأخلاق والدين

ترجمة: الدكتور سامي الدروبي
الدكتور عبد الله عبد الدائم

منبع الأخلاق والدين

الفصل الأول

الإلزام الأخلاقي

ان ذكرى الثمرة المحرمة لهى من أقـدم ما فى ذاكرة كل منا ، وما فى ذاكرة الانسانية . وكان فى وسعنا أن تتبين ذلك لولا أنها مغشاة بذكريات أخرى نؤثر أن نعود اليها من حين الى حين . فما عسى أن تكون طفولتنا لو قد تركنا وشأننا نفعل ما نشاء ! اذن لكنا نطير من لذة الى لذة . لكن حاجزا ، لا يرى ولا يلمس ، كان ينبثق فى وجهنا ، أعنى النهى أو الزجر . وكنا نذعن له ، ولا نتساءل لماذا الاذعان، فقد درجنا على طاعة الآباء والمعلمين . على أننا كنا نشعر تماما أننا انما نطيعهم لأنهم آباؤنا ، ولأنهم معلمونا ، فليس سلطانهم ناشئا اذن عن ذواتهم ، بقدر ما هو ناشىء عن مكانتهم بالنسبة الينا ، فهم يحتلون منزلة ما ، ومن هذه المنزلة انما يصدر أمرهم حاملا من قوة النفوذ ما لا يتيسر له ، لو صدر عن غيرهم . وبتعبير آخر ، كنا ننظـر الى هؤلاء الآباء والمعلمين على أنهم يعملون نيـابة عن غيرهم ، وما كنا نفسر هذه النيابة تفسيرا واضحا . الا أننا كنا نقدر أن وراءهم شيئا هائلا أو قل غير محدود يجثم على كواهلنا بواسطتهم . وذلك هو المجتمع كما سوف ندعوه ، حتى اذا تفسلفنا حينذاك شبهناه بكائن حى قد ترابطت خلاياه بصلات لا نراها ، وخضع بعضها لبعض وفقا لتدرج منظم ، وانقادت لنظام طبيعى قد يقتضى تضحية الجزء فى سبيل الكل . على أن هذا التشبيه لن يكون الا تشبيها ، فشتان بين الكائن الحى الذى يخضع لقوانين ضرورية ، وبين مجتمع مؤلف من ارادات

حرة . ولكن هذه الارادات اذا انتظمت ، فانها تؤلف ما يشبه الكائن الحى ، وتكون العادة فى هذا الكائن الحى الصناعى بمثابة الضرورة فى أفعال الطبيعة . فالحياة الاجتماعية ، من هذه الناحية ، طائفة من العادات المتأصلة ، تفى بحاجات الجماعة . وبعض هذه العادات عادات أمر ، وأكثرها عادات طاعة ، سواء أكانت الطاعة لشخص يأمرنابالنيابة عن المجتمع ، أم كانت لأمر غير شخصى يصدر عن الجماعة نفسها ، من غير أن ندركها أو نشعر بها على نحو واضح بين . وكل عادة من عادات الطاعة هذه تضغط على ارادتنا . وهبنا استطعنا أن نتجاوزها ، فاننا لابد مسوقون نحوها ، مرتدون اليها ، فعل الرقاص بعد أن يبتعد عن الخط العمودى ، فلا بد للنظام أن يعود بعد أن يختل ، وهكذا نشعر أننا ملزمون ، شأننا فى كل عادة من العادات . غير أن الالزام هنا أقوى بما لا يقاس منه فى سائر العادات . والمقدار اذا فاق مقدارا ثانيا بحيث يكون الثانى مهملا بالنسبة للأول عده الرياضيون من مرتبة أخرى أو من نوع آخر . والأمر على هذا النحو فى الالزام الاجتماعى ، فان ضغطه اذا قيس بضغط بقية العادات كان هذا الفرق فى الدرجة من الكبر بحيث يعادل فرقا فى النوع والطبيعة .

ولنلاحظ فى الواقع أن هذه العادات يسند بعضها بعضا ، ومهما نعزف عن التفكير فى أصلها وجوهرها ، فاننا نشعر أنها متصلة بعضها ببعض ، فهى اما أن يقتضيها منا محيطنا المباشر ، أو محيط هـذا المحيط ، وهكذا ، حتى نصل الى الحد الأخير ، وهو المجتمع . وكل عادة منها انما تلبى مطلبا اجتماعيا ، على نحو مباشر أو غير مباشر ، ولذلك فهى تتماسك وتكون جملة واحدة . ولو مثلت لنا منعزلة بعضها عن بعض ، لكانت الزامات صغيرة ، ولكنها جزء من الالزام

متمم له ، ونعنى بالالزام الالزام بوجه عام . وهذا الكل الذى يدين لأجزائه بكونه ما هو ، يعود فيهب لكل جزء من هذه الأجزاء السلطة التى ينعم بها . وهكذا يكون الكلى عاملا على تقوية المفرد ، ويظفر قولنا بأن « هذا واجب » على ما قد نقــع فيه من تردد حيال واجب منعزل .. والحق أننا لا نفكر تفكيرا صريحا فى طائفة من الالزامات الجزئية ، نضمها بعضها الى بعض ، لنؤلف منها بعد ذلك الزاما كليا ؛ ولعل التأليف من أجزاء ليس موجودا هنا حقا . فالأولى أن نشبه هذه القوة التى يستمدها الزام من سائر الالزامات بنسمة الحياة تتنشقها من أعماق الكائن الحى كل خلية من خلاياه تامة لا تتجزأ . فالمجتمع الكامن فى كل عضو من أعضائه يعبر ، فى كل مطلب من مطالبه ، كبيرا كان أو صغيرا ، عن كل حيويته . على أنه لابد من القول ثانية بأن هذا التشبيه ليس الا تشبيها ، فالمجتمع البشرى مجموعة من كائنات حرة ، ولكن هذه الالزامات التى يفرضها ، فتمكنه من البقاء ، تدخل عليه نوعا من النظام يشبه النظام القاهر الذى تخضع له الظاهرات الحية .

ومع ذلك فان كافة الظواهر تحدونا على الاعتقاد بأن هذا النظام شبيه بنظام الطبيعة . ولست أتحدث فقط عن اجماع الناس على امتداح بعض الأفعال ، واستنكار بعضها الآخر ، فالمرء وان لم يأخذ بالقواعد الأخلاقية التى تتضمنها أحكام القيم ، فانه يظهر بمظهــر من يراعيها ويعمل بها . وكما أننا لا نرى فى الشارع أثرا للمرض ، فكذلك لا نقدر ما قد يختفى من اللاأخلاقية وراء الجانب الذى يبديه لنا الناس من نفوسهم . واذا اقتصرنا على مشاهدة الناس ، وملاحظة سلوكهم ، لبثنا طويلا لا نخلص الى كراهيتهم وسوء الظن بهم ، فالمرء لا ينتهى الى الرثاء لحال الانسان وازدرائه الا بملاحظته نقائص نفسه ؛ فاذا أشاح

بعد ذلك عن الانسانية ، فانما يشيح عن الانسانية التى اكتشفها فى أعماق ذاته ؛ فالشر يعرف كيف يختبىء ، والنـاس يعرفون كيف يكتمون السر ، فيقع كل فرد فريسة لخداع الآخرين . ونحن مهما نقس فى الحكم على الناس ، فاننا ، فى أعماقنا ، نعتقد أنهم خير منا ؛ وعلى هذا الوهم الموفق يقوم جزء كبير من الحياة الاجتماعية .

ومن الطبيعى أن يشجع المجتمع عليه . أضف الى ذلك أن القوانين التى يمليها ، فتصون النظام الاجتماعى ، تشبه القوانين الطبيعية من بعض الوجوه . نعم ، ان الفيلسوف يرى فرقا أساسـيا بين هذين الشيئين ، فشتان فى نظره بين قانون يقرر وقانون يأمر . فنحن نستطيع أن نتخطى القانون الذى يأمر ، لأن فيه الزاما ،لا ضرورة ، أما القانون الذى يقرر فلا سبيل الى دفعه ، واذا زاغ عنه حادث من الحوادث ، كان معنى ذلك أنه ليس بقانون ، وانما اعتبر كذلك عن خطأ ، وأن ثمة قانونا آخر هو القانون الصحيح ، يعبر عن كل ما نشاهد من حوادث ، وينقاد له الحادث العصى انقياد سائر الحوادث . ولكن هيهات أن يكون هذا التفريق واضحا مثل هذا الوضـوح فى نظر سواد الناس . فكل قانون فى نظر هؤلاء ، فيزيائيا كان أو اجتماعيا أو أخلاقيا ، انما هو أمر ، وعندهم أن ثمة نظاما يسود الطبيعة ، وهذا النظام يتجلى فى القوانين ، والحوادث تنقاد لهذه القوانين اذعانا لذلك النظام . حتى ليصعب على العالم نفسه أن يمتنع عن الاعتقاد بأن القانون « يرين » على الحوادث ، وأنه بالتالى سـابق عليها ، وأنه على هذا شبيه بالصورة الأفلاطونية ، تأتى الأشياء فتحاكيها . وكلما ارتفع العالم فى سلم التجريد مال الى أن يسم القوانين هذه الصفة الأمرية ، طوعا أو كرها .

انه لمن المتعذر أن نتصور مبادىء الميكانيك على غير ما سجلت عليه منذ الأزل فى اللوح المحفوظ ، هذه المبادىء التى يبحث عنها العلم الحديث فى سيناء أخرى . ولئن نزع القانون الفيزيائى الى أن يكتسى فى خيالنا ثوب الأمر حين يبلغ من العموم حدا ما ، فان الأمر فى مقابل ذلك ، اذ يتجه الى كافة الناس ، يبدو كأنه قانون من قوانين الطبيعة . وهكذا فان هاتين الفكرتين ، فى التقائهما فى الذهن ، تأخذ احداهما عن الأخرى . فالقانون يأخذ من الأمر صفة الصرامة ، والأمر يأخذ عن القانون صفة الضرورة التى لا تدفع حتى ليبدو لنا الخروج على النظام الاجتماعى شيئا غير طبيعى ونعده ضربا من الشذوذ أو الاستثناء مهما تكرر .

وكيف تكون الحال اذا نحن رأينا وراء الأمر الاجتماعى أمرا دينيا ! ليست تهمنا العلاقة بين الحدين ، فكيفما فسرنا الدين ، وسواء أكان اجتماعيا بالجوهر أم بالعرض ، فان ثمة ناحية لا سبيل الى الشك فيها ، وهى أن الدين قد قام دوما بوظيفة اجتماعية . وهذه الوظيفة معقدة ، اختلفت باختلاف الزمان والمكان . على أنها فى مجتمعات كمجتمعاتنا هى العمل على تدعيم مطالب المجتمع ، وشد أزرها ، وقد لا تقف عند هذا الحد ، الا أنها تبلغه فى أقل تقدير . ان العقاب الذى يفرضه المجتمع قد يقع على برىء ، وقد ينجو منه مجرم ، وقلما نثاب فى المجتمع على العمل الطيب ، فنظر المجتمع ليس بمرهف ، وهو يرضى باليسير ، وليس ثمة قسطاس انسانى يزن العقاب والثواب كما ينبغى أن يوزنا . وها هنا تبدو وظيفة الدين . فكما أن الصورة الأفلاطونية هى الحقيقة الكاملة التامة التى لا نرى فى هذا العالم الا محاكيات فظة لها ، فكذلك الدين ينقلنا الى عالم

جديد ، ما مؤسساتنا وقوانيننا وعاداتنا الا محاكاة بعيدة لبعض نقاطه البارزة . فالنظام فى هذا العالم نظام تقريبى والناس هم الذين يحصلونه تحصيلا اصطناعيا بينما هو فى ذلك العالم الأعلى تام كامل . ويتحقق من تلقاء ذاته . وهكذا ، فان الدين يزيل ما بين الأمر الاجتماعى والقانون الطبيعى من فوارق بعد أن قللها الرأى العام .

وهكذا نرانا نرتد دوما الى تشبيهنا السابق الذى ان كان فاسدا فى كثير من وجوهه ، فهو مقبول من هذه الناحية التى تعنينا الآن . ان أعضاء المدينة يتماسكون فيما بينهم تماسك الخلايا فى الجسم الحى ، لأن العادة ، بمعاونة العقل والخيال ، تدخل عليهم من النظام ما يحاكى الوحدة التى يتمتع بها الكائن الحى المشتبكة خلاياه ، وذلك بما تقيمه بين الفرديات المتميزة من تعاون .

فكل شىء يساهم فى أن يجعل من النظام الاجتماعى محاكيا للنظام المشاهد فى الأشياء . اذا نظر أحدنا الى نفسه شعر بالبداهة أنه حر . فى وسعه أن يتبع ذوقه ، وأن يحقق رغبته وأن يفعل كل ما يبدو له من نزوات ، وألا يفكر فى أحد من الناس . حتى اذا أوشكت ارادته أن تظهر وجد أن قوة معاكسة قد انبثقت ، فقامت فى وجهه ، قوة مؤلفة من القوى الاجتماعية متراكمة : وهى ، خلافا للدوافع الفردية التى تسوق الأفراد كلا فى اتجاهه ، تؤدى بهم الى نوع من النظام لا يخلو من شبه بنظام الحوادث الطبيعية . ان الخلية الداخلة فى تركيب كائن حى ، اذا زودت بالوعى لحظة ما ، فانها ما تكاد تفكر فى التحرر من هذا الكائن الحى ، حتى تدركها الضرورة ثانية . وقد يقوى الفرد على أن يلوى أو يحطم هذه الضرورة التى ساهم بعض الشىء فى ايجادها ، ولكنه على الأخص خاضع لها : فالشعور بهذه الضرورة ،

وان كان مصحوبا بالشعور بامكان التملص منها ، هو أيضا ما يسمى بالالزام . وعلى هذا الأساس من النظر ، ومن حيث المعنى العادى المألوف نقــول : ان الالزام هــو من الضرورة بمثابة العــادة من الطبيعة .

فهو اذن لا يأتى من الخارج تماما ، فكل واحد منا ينتسب الى المجتمع ، وينتسب الى نفسه أيضا . فاذا تعمق المرء نفسه ، كشف له شــعوره عن شــخصية أصــيلة ، ما تزال تزداد أصــالة كلما أوغل فى التعمق . وهذه الشخصية لا يمكن أن تقاس بغيرها ، ولا يمكن التعبير عنها .. ولكن لئن كان هذا صحيحا ، فصحيح أيضا أننا على السطح من ذواتنا متصلون بالناس ، ونحن ها هنا نشبههم ، ونتحد بهم بنظام يخلق بيننا وبينهم ارتباطا متبادلا . ولكن : هل تكون الوســيلة الوحيدة للارتباط بشىء راســخ وطيد أن نستقر فى هذا الجزء الاجتماعى من الذات ؟ الجواب على هــذا أن الأمر يكون كذلك لو كنا لا نستطيع أن ننجو من حياة الاندفاع والنزوة والأسف على نحو آخر . بيد أننا اذا تعمقنا ذاتنا ، وأحسنا التنقيب ، وجدنا نوعا آخر من التوازن لعله خير من ذلك التوازن السطحى . أنظر الى هذه النباتات المائية التى ترتقى الى سطح الماء : ان التيار يهزها فى كل حين ، فأوراقها التى انعقدت فــوق الماء تهب لها شــيئا من الثبات والاستقرار ؛ ولكن الجذور الممتدة فى القعر تسندها من أسفل ، فتهب لها ثباتا أرسخ ، واستقراراً أشد . على أننا لا نتحدث الآن عن الجهد الذى به نغوص الى أعماق النفس : فهذا الجهد ، ان كان ممكنا ، فهو نادر . وانما تجد النفس سندها عادة على السطح ، فى النقطة التى تتشابك فيها مع غيرها فى ذلك النسيج المرصوص من الذوات التى غدت

بذلك اجتماعية ؛ وان متانتها لفى هذا التضامن . ولكنها فى هذه النقطة التى تستند اليها تغدو هى أيضا اجتماعية . ولذلك فان الالزام الذى نتصوره رابطة بكل الأفراد انما هو أولا رابطة بين الفرد وذاته .

فمن خطل الرأى اذن أن يؤخذ على الأخلاق الاجتماعية الخالصة أنها تهمل الواجبات الفردية . اذ حتى حين لا نكون ملزمين نظريا الا أمام الناس ، نكون فى الواقع ملزمين تجاه أنفسنا ؛ لأن التضامن الاجتماعى لا يكون الا فى أن تنضاف فى كل منا « أنا اجتماعية » الى « الأنا الفردية » . وتعهد هذه « الأنا الاجتماعية » هو الأساس فى الزامنا تجاه المجتمع . ولولا وجود شىء من المجتمع فينا ، لما كان له علينا أى سلطان . وكونه حاضرا فينا يجعلنا فى غنى عن الاتجاه اليه ؛ فنكتفى بأنفسنا . ولئن كان حضوره هذا متفاوتا بحسب الأفراد ، فليس بيننا من يستطيع أن ينعزل عنه انعزالا مطلقا ؛ وليس بيننا من يرغب فى هذا الانعزال ، لأنه يشعر أن القسم الأعظم من قوته انما يستمده منه ، وأنه مدين الى المطالب التى تقتضيها الحياة الاجتماعية . باستمرار التوتر فى قدرته ، ودوام الاتجاه فى مجهوده ، مما يضمن لنشاطه أكبر انتاج مسكن . وهبه أراد هذا الانعزال ، فانه لن يبلغه بحال ، لأن ذاكرته وخياله يعيشان مما سكبه فيهما المجتمع ، ولأن روح المجتمع كامنة فى اللغة التى يتكلم ؛ فهو حتى فى وحدته ، وحين يقتصر على التفكير ، يخاطب نفسه ، ويتحدث اليها . ويستحيل علينا أن نتصور أمرءا يتحرر من كل حياة اجتماعية ؛ فحتى من الناحية المادية ظل روبنسون فى جزيرته النائية على صلة بسائر الناس . فالأدوات المصنوعة التى أنجاها من الغرق ، ولولاها ما استطاع أن يدبر أموره ، قد أبقت على مشاركته فى الحضارة ، وبالتالى فى المجتمع . هذا فضلا

عن الاتصال النفسي الذى هو أكثر ضرورة أيضا ، فان المرء سرعان ما يأخذه اليأس حين لا يجد ما يواجه به الصعوبات المتجددة غير قوته الفردية التى يشعر أنها محدودة ، فهو يستقى من المجتمع الذى يظل مرتبطا به ارتباطا خياليا القوة والنشاط ؛ والمجتمع أبدا حاضر أمامه يرنو اليه مهما تعامى هو عنه . فالفرد ، وقد احتفظ بالأنا الاجتماعية حية فى نفسه ، يتصرف فى وحدته ، كمن يستمد التشجيع بل المعونة من المجتمع بكامله . والذين قضت عليهم الظروف أن يعيشوا فى الوحدة مدة من الزمان ، ولم يجدوا فى ذواتهم موارد الحياة الداخلية العميقة ، يعرفون كم يشق على المرء أن يرخى لنفسه العنان ، أى أن لا يثبت الأنا الفردية فى المستوى الذى تأمر به الأنا الاجتماعية ، فتراهم يحرصون على صيانة هذه الأنا الاجتماعية حتى لا يتخاذل شيء من قوتها تجاه الأنا الفردية ، بل تراهم ، عند الاقتضاء ، يعمدون الى سند مادى اصطناعى ، كما كان يفعل حارس الغابات الذى حدثنا عنه « كبلنج »: كان هذا الحارس وحيدا فى بيته فى وسط غابة فى الهند ، وكان فى كل مساء يرتدى للطعام ثيابه السوداء « مخافة أن يفقد ، فى وحدته ، احترامه لنفسه » .

أما أن تكون هذه « الأنا الاجتماعية » هى المشاهد الحيادى الذى قال به آدم سميث وأنه ينبغى أن لا يفرق بينها وبين الوجدان الأخلاقى ، وأن المرء يرضى عن نفسه أو يسخط عليها بحسب مايقع الفعل منه موقعا حسنا أو سيئا ، فهذا مالا نذهب الى القول به . وسوف نرى أن للعواطف الأخلاقية ينابيع أعمق . ان اللغة تجمع تحت اسم واحد أشياء متباينة كل التباين : فأى شبه بين تأنيب الضمير الذى يشعر به القاتل ، وبين تأنيب الضمير الملح المرهق الذى قد نشعر

به حين نمس كرامة أحد ، أو حين نظلم طفلا ما ؟ لأن تخدع نفسا بريئة تتفتح للحياة ، فتلك اساءة من أكبر الاساءات فى نظر بعض الضمائر التى لم تزود بحس تزن به نسب الأشياء ، لكونها لم تستمد من المجتمع معياره ، ولا أخذت عنه أدواته وأساليبه فى التقدير . ولكن هذا النوع من الضمير ليس هو الذى يؤثر فى غالب الأحيان ، وهو متفاوت الرهافة بحسب الأفراد فيمكن القول بوجه العموم : ان حكم الوجدان انما هو الحكم الذى تصدره الأنا الاجتماعية .

والقلق ، بوجه العموم أيضا ، انما هو اضطراب فى الصلات بين هذه الأنا الاجتماعية ، وتلك الأنا الفردية . حللوا عاطفة عذاب الضمير فى نفس مجرم كبير . لقد توحدون فى أول الأمر بينها و بين الخوف من العقاب حين ترون تلك الاحتياطات الدقيقة التى يتخذها المجرم اخفاء للجريمة ، وما ينى يكملها ويجددها حتى لا يكتشف أنه مجرم ، وحين تلاحظون جزعه من الوقوع على بعض التفصيلات التى أهملت . واكتشاف الدليل القاطع .

ولكن ألا فانظروا للأمر نظرة أقرب ، تجدوا أن تحاشى العقاب لا يقصد فى هذه الحال بقدر ما يقصد محو الماضى . وجعل الجريمة كأن لم تكن . فالأمر حين يكون مجهولا من كل الناس فكأنه ما كان . فالمجرم فى محاولته اخفاء جريمته ، حتى يقضى على كل معرفة يمكن أن تتطرق الى ضمير انسان ، كأنما يحاول أن يبطل الجرم نفسه . وبعد أن يظفر المجرم باخفاء جريمته عن الناس لا يستطيع أن يخفيها عن نفسه ، فهو ما زال يعرف أنه مجرم ، ومعرفته هنا تنأى به عن المجتمع شيئا فشيئا بعد أن كان يرجو أن يظل فيه بمحوه آثار الجريمة . انه يعرف أن الاحترام الذى يوجه اليه الآن انما يوجه الى شخصه

السابق الذى لم يعد موجودا . ويعرف أن المجتمع لا يخاطبه هو ، بل يخاطب شخصا آخر غيره . انه يعرف من هو ، فيعيش بين الناس وهو أكثر عزلة مما لو كان يحيا فى جزيرة خالية ؛ لأنه فى عزلته يحمل معه صورة المجتمع التى تحف به وتسنده ، أما الآن فقد انقطع عن المجتمع وعن صورته معا . حتى اذا قدر له أن يعترف بجريمته ، عاد الى حظيرة المجتمع ، وعومل عندئذ بما يستحق أن يعامل به ؛ واتجه الناس اليه هو نفسه ، لا الى شخص آخر غيره . وهكذا يستأنف تعاونه مع الآخرين ؛ فان قاصوه بعد ذلك فانه ، بانضمامه الى جانبهم ، يكون هو نفسه مصدر الحكم على نفسه ، فينجو من العقاب جانب من شخصه هو خير ما فيه . تلك هى القــوة التى تدفع المجرم الى أن يعترف بجريمته . وقد لا يذهب الى هذا الحد ، فيكتفى بالاعتراف الى صديق له ، أو الى أى رجل فاضل . وهكذا ، برجوعه الى الحقيقة فى نظر شخص واحد على الأقل ، يستأنف اتصاله بالمجتمع ، ولو عند نقطة واحدة ، وبوساطة خيط واحد . وهبه لم يشعر باندماجه فى المجتمع ، فانه يشعر ، على الأقل ، أنه الى جانبه ، وأنه قريب منه ، وأنه لم يعد غريبا عنه ، وأنه على كل حال ، لم يقطع صلته به تمام القطع ، ولا قطعها مع ما يحمل فى نفسه منه .

ولكى ينكشف التصاق الفرد بالمجتمع انكشافا واضحا ، لا بد من هذا القطع العنيف . فنحن ، فى الأحوال العادية ، نتصرف وفقا لواجباتنا من غير أن نفكر فيها ، ولو كان علينا أن نستحضر فكرة هذه الواجبات فى كل مرة ، وأن نضع صيغتها ، لكان القيام بالواجب أشق كثيرا . غير أن العادة تكفينا مئونة ذلك ؛ وحسب المرء ، فى معظم الأحوال ، أن يترك لنفسه العنان حتى يقدم للمجتمع ما يفرضه عليه ،

أو ما ينتظره منه . أضف الى ذلك أن المجتمع قد هون علينا الأمر خاصة بما وضع بيننا وبينه من وسطاء : فلكل منا عائلة ولكل منا مهنة ، وكل منا ينتسب الى ناحية ومركز ومقاطعة ، فاذا كان اندماج الطائفة من هذه الطوائف فى المجتمع تاما ، كان حسب أحدنا أن يقوم بواجباته تجاه الطائفة حتى تبرأ ذمته حيال المجتمع . المجتمع دائرة مركزها الفرد ، وبين المركز والمحيط قد اصطفت دوائر مركزية آخذة فى الاتساع ، تمثل الطوائف المختلفة التى ينتسب اليها الفرد . وكلما اقتربنا من المحيط الى المركز فضاقت الدائرة ، انضافت الواجبات الى الواجبات حتى تنتهى الى الفرد ، فاذا هو أمامها جميعا . وهكذا يضخم الواجب كلما تقدم ، ولكنه وان غدا أكثر تعقيدا ، فهو يغدو أقل تجريدا ، وأسهل قبولا حتى اذا صار عيانيا تماما وجدناه مصحوبا بميل نكاد — لفرط ما ألفناه — أن نحسبه طبيعيا ، وهو يجعلنا نقوم فى المجتمع بالوظيفة التى تكلها الينا مكانتنا . وما دمنا نتساق مع هذا الميل ، فنحن لا نكاد نشعر به ، فما نتبين قوته وسلطته الا اذا ابتعدنا عنه ، كما هو الأمر فى كل عادة متأصلة .

ان المجتمع هو الذى يرسم للفرد منهاج حياته اليومية ، والمرء فى حياته مع أسرته ، وفى مزاولته مهنته ، وفى كل أمر من أمور حياته اليومية كشراء السلع والخروج الى النزهة ، بل والبقاء فى البيت . لا يستطيع الا أن يخضع لأوامر ، وأن ينقاد لواجبات . وعلى المرء فى كل لحظة أن يختار ، فترانا نختار بصورة طبيعية ما هو موافق للقاعدة المرسومة ، ولا نكاد نشعر بما نفعل ، ولا نبذل فى ذلك شيئا من جهد . فالمجتمع قد رسم لنا الطريق ، فما يسعنا ، اذ نجده مفتوحا ، الا أن نتبعه ونسير فيه . ألا ان الهيام فى الحقول لأحوج من

هذا الى الجهد الشخصى . فالواجب ، بهذا المعنى ، يتحقق تحققا آليا ، حتى ليمكن القول بأن الخضـوع للواجب يكون فى معظم الحالات بأن يرخى الانسان زمام نفسه ، ويستسلم لها . غير أن طاعة الواجب تبدو حالة من التوتر ، والواجب يبدو للمرء أمرا قاسيا صلبا ، فما هو السبب فى ذلك ؟ السبب فى هذا أن ثمة حالات تقتضى فيها الطاعة مقاومة للذات . وهذه الحالات وان كانت نادرة ، فانها ملحوظة؛ لأنها مصحوبة بوعى شديد ، كما يحدث ذلك فى أى حالة من حالات التردد . والحق أن الوعى هو هذا التردد نفسه ، هذا الفعل الذى ينطلق وحده ، فما نكاد نشعر بمروره . ولما كانت الواجبات متضامنة فيما بينها ، وكان مجموع الواجب كامنا فى كل جزء من أجزائه . اصطبغت كافة الأجزاء بهذا اللون الذى اكتسته تلك الحالات النادرة. على أنه لا بأس ، من الناحية العملية ، أن تبدو لنا الأمور على هذا النحو ،بل ان فى ذلك لبعض الفوائد . فمهما يكن القيام بالواجب أمرا طبيعيا ، فربما لاقى المرء فى نفسه بعض المقاومة ، فيحسن أن نتوقع مثل هذه المقاومة ، فما نسلم أن من السهل على الانسان أن يظل زوجا صالحا ، ومواطنا شريفا ، وعاملا مخلصا وانسانا فاضلا . أضف الى ذلك أن فى هذا الرأى حظا وافرا من الصواب ، فلئن كان من السهل أن نبقى ضمن اطار المجتمع ، فلقد دخلنا المجتمع من قبل ، ودخوله كلفنا بعض الجهد ، والدليل على ذلك ما يلاحظ فى الطفل من تمرد على النظام ، وما يحتاج اليه الطفل من تهذيب . والحق أن الفرد يشعر بموافقته ضمنا على مجموع الواجبات ، ولو لم يكن عليه أن يستشير نفسه بصددكل واحد منها . فما على الفارس الا أن يستسلم للجرى ، ولو كان عليه أن يستقيم أولا على السرج . وهذا هو شأن الفرد

حيال المجتمع . فان نقول بأن الواجب يتحقق تحققا آليا ، فذلك خطأ من بعض الوجوه ، وخطر من كل الوجوه . فعلى سبيل الموعظة العملية نستطيع أن نقول ان طاعة الواجب هي مقاومة للذات .

ولكن الموعظة شيء ، والتفسير شيء آخر . فاذا قلنا في تحليل الواجب ، وفي تفسير أصله وجوهره ، انه جهد يقاوم به المرء نفسه ، وانه حالة توتر وتقبض ، ارتكبنا خطأ نفسيا طالما أفسد كثيرا من النظريات الأخلاقية ، فقامت مشكلات مصطنعة ، وأثيرت مسائل فرقت الفلاسفة أحزابا ، على حين أنها لو حللناها لتبددت . ليس الواجب حادثا فريدا لا يقاس مع غيره ، ينتصب فوق جميع الحوادث كأنه اشراق خفي . ولئن نظر اليه هذه النظرة عدد لا بأس به من الفلاسفة ، ولا سيما أولئك الذين ينتسبون الى « كنت » فلأنهم لم يفرقوا بين الشعور بالواجب وهو حالة هادئة تست الى الميل بقربى ، وبين تلك الهزة التي نهز بها أنفسنا تحطيما لما قد يعترض هذا الواجب من عقبات .

حين نخرج من أزمة روماتزم ، يزعجنا بل يؤلمنا أن نحرك عضلاتنا ومفاصلنا ، وذلك احساس اجمالي بمقاومة نلقاها من الأعضاء . ويأخذ هذا الاحساس بالتناقص شيئا بعد شيء حتى يغيب في شعورنا بحركاتنا حين نعافى . ويمكن القول في هذه الحال ان الاحساس ما زال موجودا على حالة النشوء ، أو قل على حالة الانسحلال ، وانما يتحين الفرصة حتى يشتد . لأن المصاب بالروماتزم معرض من غير شك لحصول أزمات كثيرة . فما قولكم في رجل لا يرى في شعورنا العادي بتحريك والأيدي الأرجل الا تناقصا في الألم فيعرف ملكة التحرك بأنها جهد نبذله لمقاومة الألم من الروماتيزم ؟ ان هذا الشخص ليغفل أولا عن تفسير العادات الحركية . ان كل عادة من هذه العادات تنطوي على

مركب خاص من الحركات ، لا يمكن أن تفهم الا به . وما ملكة المشى أو الركض أو تحريك الجسم الا مجموع هذه العادات الأولية التى لا يفسَّر كل منها تفسيره الصحيح الا بما ينطوى عليه من حركات خاصة به . ولكن هذا الشخص لم ينظر الى هذه الملكة الا نظرة اجمالية عامة ، واعتبرها ، من جهة ثانية ، قوة موجهة ضد مقاومة ؛ فكان من الطبيعى أن يجعل للروماتزم وجودا مجردا مســتقلا الى جانبها . فى خطأ من هذا النوع وقع كثير ممن بحثوا فى الالزام . اننا ملزمون بألف واجب خاص ، وكل واجب من هذه الواجبات يقتضى تفسيرا خاصا . ومن الطبيعى ، أو بتعبير أدق ، من العادى أن نخضع لهذه الواجبات جميعها . ولكن قد يتفق ، استثناء ، أن نحيد فنقاوم ، فاذا قاومنا هذه المقاومة كنا فى حالة من التوتر والتقبض ، فهذا التصلب هو الذى نظهره حين ننسب الى الواجب مثل هذا المظهر القاسى .

وفى هذا التصلب يفكر الفلاسفة حين يخالون أنهم يردون الواجب الى عناصر عقلية . فيقولون : لكى نقاوم المقاومة ونستمسك بالطريق السوى ، لا يغوينا عنه هوى أو رغبة أو فائدة ، لا بد لنا أن نقنع أنفسنا بحجج . وحتى حين نقاوم الرغبة الآثمة برغبة مثلها ، فان هذه الرغبة التى أثرناها بالارادة ، ما كان لها أن تنبثق الا استجابة لفكرة ، فالانسان العاقل انما يفعل فى نفسه بوساطة العقل . ولكن هل ينتج عن كوننا نعود الى الواجب بطرق عقلية أن الواجب شىء عقلى ؟ سوف نقف طويلا عند هذه النقطة بعد حين ، ولا نريد الآن أن نناقش النظريات الأخلاقية بل نكتفى بأن نقول : ينبغى أن يفرق بين الميل ، طبيعيا كان أو مكتسبا ، وبين الطريقة العقلية التى يتذرع بها الكائن العاقل ليفىء الى الميل قوته ، ويحارب ما من شأنه أن يعوقه . وقد

نستطيع بهذه الطريقة أن نكشف عن ميل مغمور ، والأمر قد يتم كما لو كنا نبنى الميل بناء جديدا . ولكن كل ما فى الامر اننا حسرنا عنه ما كان يعوقه أو يكبحه ، وسيان ، من الناحية العملية ، أن نفسر الحادث على هذه الصورة أو على تلك ، فالمهم أننا قد نجحنا ، بل ربما كان الأفضل أن نحسب الأمور تجرى على النحـــو الأول . اما أن نزعم ان الأمر يجرى كذلك فعلا ، فذلك تشويه لنظرية الواجب ، وهذا ما وقع لمعظم الفلاسفة .

ولا ينبغى أن تفهم فكرتنا هذه على غير وجهها . ومهما يقتصر المرء على مظهر ما من مظاهر الأخلاق ، كما فعلنـــا نحن حتى الآن ، فلا بد أنه يلاحظ أن ثمة مواقف مختلفة يقفها المرء من الواجب . وهذه المواقف تندرج بين موقفين أقصيين أو قل بين عادتين قصويين : فنحن اما أن نجول فى الطرق التى رسمها المجتمع جولانا طبيعيا جـداً لا نكاد نلاحظه ، واما أن نتردد ونتفكر : أيها سـنسلك ، ومن أى نقطة سنسير ، وما المسافة التى سوف نقطعها ذهابا وايابا اذا سلكنا عدة طرق منها تباعا . فى هذه الحالة الثانية نرى أن كثيرا من المسائل الجديدة تطرح . وحتى حين يكون الواجب مرسوما رسما تاما ، ترانا ندخل عليه فى حين التحقيق بعض الفوارق البسيطة . ولكن الموقف الأول هو موقف السواد الأعظم من الناس كافة . ولربما كان هو السائد لدى الجماعات الدنيا . ثم انه لمن العبث أن نفكر فى كل حالة خاصة ، فنصوغ القاعدة ، ونبين المبدأ ، ونسـتخلص النتائج : اذا ثار ثائر الهوى ، وكان قوى الاغواء ، فأوشكنا أن نهوى ، ثم اذا بنا ننتصب فجأة ، فننجو من الوقوع ، فترى ما الذى كان سندنا فى ذلك ؟ انها قوة تثبت وجودها وقد أسميناها « مجموع الواجب » . انها عصارة

مركزة لآلاف العادات الخاصة التى تعودنا بها أن نخضع لآلاف المطالب الخاصة من مطالب الحياة الاجتماعية . ليست هى هذا الواجب أو ذاك . وهى تؤثر القول على الفعل . واذا قالت فانما تقول : «يجب لأنه يجب». وفعل العقل حينذاك ، حين يمضى مفكرا فى الأسباب ، موازنا بين القواعد ، راجعا الى المبادىء ، انما يكون بزيادة الانسجام المنطقى فى هذا السلوك الذى يخضع ، بالتعريف ، للمطالب الاجتماعية . اما الواجب فمن هذه المطالب الاجتماعية انما يستمد وجوده . والمرء فى ساعات الغى لا تستطيع الحاجة الى الانسجام المنطقى أن تجعله يضحى بمصلحته وغروره وهواه . وانما رأت الفلسفة فى العقل مبدءا للواجب لأن العقل يقوم فى الواقع بوظيفة المنظم ، فى كائن عاقل ، يضمن ذلك الانسجام فى القواعد أو المواعظ الواجبة . ولعمرى ما اعتقادنا هذا الا كالاعتقاد بأن الجناح فى الآلة هو الذى يجعلها تدور .

هذا وان المطالب الاجتماعية يكمل بعضها بعضا . والمرء مهما تكن أخلاقه قليلة الحظ من العقل ، ومهما يكن سلوكه الفاضل آليا ، فانه فى تمشيه وفق ما تقتضيه المطالب الاجتماعية ، المنسجمة منطقيا ، يسكب فى سلوكه بعض النظام العقلى . وهذا المنطق انما اكتسبته الجماعات مؤخرا ، وهو فى جوهره نوع من الاقتصاد ، يستخرج من المجموع بعض المبادىء جملة، ثم يحذف من هذا المجموع مالا ينسجم مع هذه المبادىء . أما الطبيعة فهى غزيرة . وكلما كان المجتمع أقرب الى الطبيعة كان نصيبه من العارض وغير المنسجم أكبر. فاننا نلاحظ فى البدائيين أن كثيرا من النواهى والأوامر عندهم هى نتيجة تداعيات أفكار غامضة ، ونتيجة الخرافة والآلية . ولئن كانت هذه النواهى والأوامر لا تخلو من فائدة ، لأن خضوع كافة الأفراد

لقواعد معينة ، ولو كانت سخيفة ، يزيد فى التحام المجتمع . فان هذه الفائدة تأتى هنا من مجرد الخضوع لقاعدة ما ، اما الأوامر والنواهى التى لها قيمة فى ذاتها ، فهى تلك التى ترمى الى بقاء المجتمع أو رفاهه . وهذه لم تنفصل عن الأولى ، لتعيش بعدها ، الا على مرّ الأيام . وعند ذلك التحمت المطالب الاجتماعية بعضها ببعض ، وأصبحت خاضعة لمبادىء . ومهما يكن من أمر ، فان المنطق متغلغل فى المجتمعات الحالية . فحسب المرء أن يخضع لهذه المبادىء حتى يحيا حياة مطابقة للعقل ، ولو لم يعقل سلوكه .

على أن جوهر الواجب شىء ، وما يقتضيه العقل شىء آخر . وهذا غاية ما رجونا ان نوحى به حتى الآن . وفى اعتقادنا أن عرضنا هذا يزيد انطباقه على الحقيقة بنسبة ما يكون الكلام عن مجتمعات ضئيلة الحظ من التطور ، ونفوس عريقة فى البدائية . وهو أيضا صحيح ، فى هيكله ، حين يكون الكلام عن الضمير العادى على نحو ما نجده اليوم لدى رجل فاضل . ونحن لا نستطيع أن نتفادى التحليلات الاصطناعية ، وأن نتحاشى التركيبات الجزافية ، مالم نتزود بهيكل يتبدى فيه الجوهر من الأمر . لأننا أمام طائفة معقدة متداخلة من العواطف والأفكار والميول . وهذا الهيكل هو ما حاولنا أن نحدد خطوطه ، ونرسم معالمه . ان الواجب يجثم على ارادة الأفراد جثوم العادة . وكل واجب من الواجبات يجر وراءه كتلة الواجبات متجمعة متراكمة ، ويستفيد من وزنها كلها ليحدث ما يحدثه فينا من ضغط . هذا هو الشىء الجوهرى . واليه ينحل الواجب ، عند الاقتضاء ، مهما يبلغ من تعقيد .

ومن هنا نرى فى أية برهة ، وبأى معنى — وما أبعد هذا المعنى عما

قصد اليه « كَنْت » ــ يكتسى الواجب شــكل أمر مطلق . انه من المتعذر أن نجد فى الحياة الواقعية أمثلة على مثل هذا الأمر . لئن كان الايعاز العسكرى الذى لا يبرر ولا يرد عليه يقول : « يجب لأنه يجب » ، فليس فى الامكان ان لا يلقى فى روع الجندى سبب ما ، والا لتخيل هو سببا من عنده . واذا أردنا مثالا على أمر مطلق محض كان لابد أن نبنيه قبليا ، أو أن نستمده من التجربة بعد تشــذيب . تخيلوا نملة يومض فيها شعاع من تفكير ، ويلقى فى روعها أنها مخطئة فى هــذا الكد الدائب فى سبيل الآخرين . انهــا تتحير فى أمرها ، ويساورها الكسل . ولكن هذا التردد وهذا الكسل لن يدوما الا بضع لحظات ، وهو الوقت الذى يستغرقه شعاع العقل فى وميضه . وعند انقضاء اللحظة الأخيرة من هذه اللحظات ، تستعيد الغريزة علوها ، فترد النملة الى عملها ردا قويا .. وعند ذلك سيقول العقل مودعا : يجب لأنه يجب .. ان هذا الأمر (يجب لأنه يجب) ليس الا شعورا طارئا بالقوة التى يجذبنا بها الخيط بعد أن ارتخى الى حين . ومثل هذا الأمر يرن فى مسمع السائر فى نومه حين يبدأ بالخروج من الحلم الذى يمثله . فانه اذا تردى فى السرنمة (١) ثانيةً ناداه أمر مطلق مؤلف من كلام ، بلسان العقل الذى ما كاد ينبثق حتى اختفى : ان لا مناص من العودة . فنستطيع أن نقول باختصار : ان الأمر المطلق الصرف هو من طبيعة غريزية أو سرنمية : كذلك نحققه فى الأحــوال العادية ، وكذلك تتمثله حين ينزغ العقل مدة تكفى لاصداره ، ولا تكفى للبحث عما يسوغه من أسباب . ومن الواضح البين ، حينئذ ،

(١) كلمة منحوتة من «السير» و «النوم» ترجمة لكلمة Somnambulismé وهى تعنى سير المرء نائما .

أنه كلما مال النشاط المبذول الى اتخاذ شـــكل الغريزة ، على كونه عاقلا ، مال هذا الأمر الى اتخاذ الشكل المطلق . والنشاط الذي يكون في أول أمره عاقلا ثم يمضي الى محاكاة الغريزة هو ما نسميه عنـــد الانسان بالعادة . والعادة القوية التي تتألف قوتهـــا من قوى كافة العادات الاجتماعية الأولية مجتمعة ، انما هي بالضرورة تلك التي تحاكي الغريزة على أمثل صورة . فهل من المستغرب . حينذاك . ان يكتسي الواجب شـــكل الأمر المطلق (يجب لأنه يجب) ، في تلك اللحظة القصيرة التي تفصل بين الواجب الذي نحياه فحسب ، وبين الواجب الذي نتمثله ونسوغه بشتى الاسباب ؟

تخيلوا خطين للتطور متباعدين ، وتخيلوا مجتمعين على النهايتين القصويين لهذين الخطين . من البدهي أن المجتمع الغريزي هو النموذج الذي يبدو لنا طبيعيا أكثر من غيره . لأن الصلة التي تربط بين أفراد خلية النحل أشبه بالصلة التي تجعل خلايا الكائن الحي مرتبطة بعضها ببعض ، خاضعة بعضها لبعض . فلنفرض الان أن الطبيعة أرادت على النهاية الأخرى أن تحصل على مجتمعات يترك فيها بعض الحـــرية للاختيار الفردي . انها ستحاول أن تجعل العقل يحصل هنا على نتائج شبيهة بنتائج الغريزة هنالك . واذن فستعمد الى العادة ، فتجعل كل عادة من هذه العادات التي يمكن أن تسمى بالعادات الأخلاقية عادة ممكنة. ولكن مجموع هذه العادات ، أي عادة اتخاذ العـــادات ، باعتبارها أساس المجتمعات ، وشرط وجودها ، سيكون له من القوة ما للغريزة ، سواء من حيث الشدة أو من حيث الانتظام . وهذا هو تماما ما أسميناه « بمجموع الالزام » . نعم ان المجتمعات المقصودة هنا هي المجتمعات البدائية . ولكن المجتمع الانساني مهما يتقـــدم

ويتعقد ويصبح روحيا ، فان الأسس التى أقيم عليها ، أو قل نية الطبيعة فيه ، باقية هى هى لا تتغير .

وعلى هذا النحو انما تمت الأمور . ولا نريد الآن أن نطيل الكلام فى ناحية عنينا بها فى غير هذا الموضع . وحسبنا أن نقول ان العقل والغريزة هما صورتان من الوعى ، كانا فى الحالة الأولية متداخلين ، ثم أخذا ينموان فينفصلان . وقد تم هذا النمو على ذينك الخطين الكبيرين فى تطور الحياة الحيوانية ، الحلقيات والفقريات . فكانت غريزة الحشرات ، ولا سيما غريزة غشائية الجناح ، فى نهاية الخط الأول ، وكان العقل الانسانى فى نهاية الخط الثانى . وكلا الغريزة والعقل موضوعه الأساسى استخدام الآلات : الثانى يبتكرها ابتكارا »، فهى متبدلة ، ولا يمكن التنبؤ بها ، والأولى تقدمها اليها الطبيعة فهى ثابتة لا تتغير . والآلة ميسرة الى عمل ، وهذا العمل يزداد نجعه كلما ازداد التخصص فيه ، أى كلما وزع على عمال متفاوتين فى الصفات ، فيكمل بعضهم بعضا . فكأن الحياة الاجتماعية مثال غامض كامن فى الغريزة والعقل على السواء ، فتراه يتحقق على أكمل صورة فى خلية النحل أو قرية النمل من جهة ، وفى المجتمعات الانسانية من جهة أخرى . فالمجتمع ، انسانيا كان أم حيوانيا ، انما هو نظام ، لأنه ينطوى على اتساق وترتيب ، ويقتضى بوجه العموم خضوع العناصر بعضها لبعض . انه جملة من القواعد أو القوانين ، اما أن يحياها المجتمع من غير أن يشعر بها ، وهذا هو شأن المجتمع الحيوانى ، واما أن يحياها ويتمثلها ، وهذا هو شأن المجتمع الانسانى . غير ان الفرد فى خلية النحل أو قرية النمل مشدود الى وظيفته بحكم طبيعته ، والنظام فى هذه الخلية يكاد يكون ثابتا لا ينتابه تبديل ، فى حين

أن المجتمع الانسانى متبدل الشكل ، مفتوح لـــكل أنواع التقدم .
وينتج عن هذا ان كل قاعدة من قواعد المجتمع الأول مفروضـــة من الطبيعة فرضا فهى ضرورية ، بينما الشيء الطبيعى الوحيد فى المجتمع الثانى هو ضرورة وجود قاعدة . وكلما أوغلت تتقصى أصل الواجبات المختلفة حتى تصل الى الواجب عامة ، أى مجموع الواجب ، وجدت الواجب يميـــل الى أن يصبح ضرورة من الضرورات ، فيقترب من الغريزة بكل ما فيها من قهر . بيد أنه من الخطأ الكبير أن ننسب الى الغريزة أى واجب خاص معين . والذى يجب أن نقوله دائما هو أنه ليس ثمة واجب خاص غريزى فى طبيعته ، وان مجموع الواجب كان يمكن أن يكون غريزيا لو أن المجتمعـــات الانسانية لم تكن مزودة بعقل ، واستعداد للتبدل . هو غريزة كامنة ، كتلك التى تكمن فى عادة الكلام . والحق أن الأخلاق فى المجتمع الانسانى شبيهة باللغة .
فاذا كان النحل يتبادل بعض الاشارات ، وهذا محتمل ، ، فان الغريزة هى التى تمده بها ، فيتفاهم بعضه مع بعض . أما اللغة عند الانسان فهى نتاج الاستعمال ، وليس فى المفردات ولا فى النحو شيء يأتى من الطبيعة . ومع ذلك فكوننا نتكلم أمر طبيعى . والاشارات الثابتة ، ذات الأصـــل الطبيعى ، التى قد تكون مستعملة فى مجتمـــع من الحشرات هى ما كان يمكن أن يكون لغة لنا لو أن الطبيعة وهبت لنا ملكة الكلام ، من غير أن تضيف اليها تلك الوظيفة التى تخلق الأدوات وتستعملها ، فهى بالتالى مخترعة ، وأعنى بها العقل . ينبغى أن نفكر دائما فيما كان عسى أن يكون الواجب لو أن المجتمع الانسانى كان غريزيا بدلا من أن يكون عاقلا : لن نفسر بهذا أى واجب خاص ، لا بل لعلنا سنعطى عن مجموع الواجب فكرة خاطئة اذا اكتفينا به ،

ومع ذلك ينبغي أن نفكر فى هذا المجتمع الغريزى ، كنظير للمجتمع العاقل ، اذا كنا لا نريد أن نمضى فى البحث عن أسس الأخلاق من غير أن يكون لنا رائد نستهديه .

من وجهة النظر هذه ، يفقد الواجب طابعه النوعى ، ويتصل بالظاهرات الحية عامة . من البدهى أننا لا نستطيع أن نقول عن عناصر الكائن الحى ، الخاضعة لنظام شديد ، انها تحس بنوع من الواجب أو تنقاد الى غريزة اجتماعية . ولكن لئن لم يكن الكائن الحى مجتمعا بمعنى الكلمة ، فان خلية النحل أو قرية النمل لكائنات حية حقا ، ترتبط عناصرها بعضها ببعض بروابط مستترة . فالغريزة الاجتماعية فى النمل مثلا ، وأعنى بها تلك القوة التى تحدو النملة الى أن تقوم بالعمل الذى خلقت له ، هذه الغريزة الاجتماعية لا تختلف اختلافا أساسيا عن أى سبب من الأسباب التى تجعل النسيج أو الخلية فى الكائن الحى تعمل ما يحقق مصلحة المجموع . وفى الحالين ليس ثمة واجب ، بمعنى الكلمة ، بل ضرورة . ولكن هذه الضرورة انما نستشفها وراء الواجب الأخلاقى كامنة ، أى غير واقعية طبعا . ان الكائن الحى لا يشعر أنه ملزم بواجب الا اذا كان حرا . وكل واجب، اذا نظرنا اليه على حدة ، يتضمن الحرية . ولكن الضرورة هنا هى أن يكون ثمة واجبات . وكلما هبطنا من هذه الواجبات الجزئية التى تجثم فى القمة الى الواجب عامة أو كما قلنا الى مجموع الواجب الذى يثوى عند القاعدة ، كان الواجب هو الصورة التى تلبسها الضرورة الموجودة فى الميدان الحيوى حين تقتضى ، تحقيقا لبعض الغايات ، العقل والاصطفاء ، وبالتالى الحرية .

قد يردون على هذا ثانية بأن الأمر هنا أمر مجتمعات انسانية

بسيطة بدائية ، أو أولية على الأقل . وهذا صحيح ، ولكنهم جهلوا أن المتحضر لا يختلف عن البدائى الا بهذه الكتلة الهائلة من المعلومات والعادات التى استقاها ، منذ بزوغ الوعى فيه ، من الوسط الاجتماعى الذى عاش فيه . وهكذا ، فالطبيعى مغشى فى ُجلّه بما هو مكتسب . ولكنه يمكث غير متغير على مر القرون . وهيهات للعادات والمعلومات المكتسبة أن يتشربها الكائن الحى ، فتنتقل بالوراثة كما قد خيل الى بعضهم . وكان فى وسعنا أن نعتبر الطبيعى شيئا طفيفا مهملا ، فى تحليلنا للواجب ، لو أن العادات المكتسبة التى تراكمت فوقه خلال قرون وقرون من الحضارة استطاعت أن تسحقه وأن تبيده . أما وأنه على أحسن حال من العافية والحياة والقوة ، حتى فى أكثر المجتمعات مدنية ، فاليه ينبغى أن نعود فى تفسير ما سميناه بمجموع الواجب أى لا فى تفسير هذا أو ذاك من الواجبات الاجتماعية . ومهما تكن مجتمعاتنا المتمدينة مختلفة عن ذلك المجتمع الذى ُخلقنا له أول ما ُخلقنا ، فانها لتشبهه مع ذلك شبها أساسيا .

فالواقع أن هذه المجتمعات هى أيضا مجتمعات مغلقة . ومهما تكن عظيمة الاتساع بالنسبة الى تلك الجماعات التى أعدتنا لها الغريزة ، والتى قد تنزع هذه الغريزة الى ايجادها اليوم لو زال ما نجده مودعا فى البيئة من مكتسبات الحضارة المادية والروحية ، فان قوامها ، كقوام تلك الجماعات ، هو أنها تحتضن أفرادا ، وتطرح آخرين . قلنا ان ثمة مطلبا اجتماعيا يثوى فى أعماق الواجب الأخلاقى ، فما هو المجتمع الذى كنا نعنيه ؟ أكنا نعنى ذلك المجتمع المفتوح الذى هو الانسانية بكاملها ؟ ما قطعنا بشىء فى هذا ، كما أن الناس عادة لا يقطعون بشىء فى الكلام عن واجبات الانسان نحو الانسان . انهم

يؤثرون الغمـــوض فى أناة ، ولا يجزمون بشىء ، ولو كانوا كأنما يعتقدون أن المجتمع الانسانى متحقق منذ الآن . وقد يكون من الخير أن ينفسح المجال لمثل هذا الاعتقاد ، لأن علينا ، ولا شك ، واجبات نحو الانسان من حيث هو انسان (ولو كان لهـــذه الواجبات منبع آخر سنراه بعد حين) ؛ وقد يكون مما يوهن هـــذه الواجبات أن نميزها تمييزا أساسيا عن واجباتنا نحو المواطنين . فلعل العمل اذن يفيد بعض الفائدة من هذا الخلط . ولكن الفلسفة الأخـــلاقية التى لا تبرز هذا التمييز فى وضوح ، تبقى على هامش الحقيقة ، وتكون تحليلاتها مغلوطة بالضرورة . فما هو المجتمع الذى نعنيه فى الواقع حين نقول : ان ثمه مطلبا اجتماعيا يثوى وراء الواجب الأخلاقى ، كاحترام حياة الآخرين ، واحترام حقهم فى الملك ؟ ألا فاستعرضوا فى أذهانكم ما يجرى فى أزمنة الحرب ، أيامَ يغدو القتل والسلب والخيانة والغدر والكذب أمورا مباحة بل مشرفة ، وأيام يردد المتحـــاربون ما كانت تردده ساحرات (مكبث) :

الحمق هو العدل   والعدل هو الحمق

ليت شعرى ، أكان يمكن أن يتم هذا التبدل بمثل هذا من اليسر والشمول والسرعة لو أن ما كان يأمرنا به المجتمع الى ذلك الحـــين موقف يقفه الانسان من الانسان ؟ آه ! على أنى أعرف ماذا يقول المجتمع حينذاك (وله أن يقول) . ولكن لكى نعرف بماذا يفكر ، وماذا يريد ، يجب أن ننظر فيما يصنع ، لا أن نصغى الى ما يقول . يقول ان الواجبات التى يفرضها هى ، من حيث المبدأ ، واجبات نحو الانسانية ، ولكن بعض الظروف التى لا يمكن تحاشيها ، والأسفاه ، تحول دون تحقيق هذه الواجبات . ولولا أنه يقول ذلك لقطع الطريق

على أخلاق أخرى لا تصـــدر عنـــه مباشرة ، وانما من مصلحته أن يراعيها . هذا ومما يوافق عاداتنا فى التفكير أن نعد الأمـــور النادرة والاستثنائية أمورا غير طبيعية ، مثال ذلك المرض . على حين أن المرض طبيعى كالعافية ؛ فالعافية اذا نظرنا اليها من بعض وجوه النظر رأيناها جهدا مستمرا يبذل للوقاية من المرض أو لتحاشيه . وكذلك فان السلم كان الى الآن تهيؤا لدفاع أو هجوم ، فهو تهيؤ للحرب على كل حال . ان واجباتنا الاجتماعية ترمى الى الالتئام الاجتماعى ، وأخذنا بها ، شئنا أم أبينا ، هو كالتزامنا النظامَ حيال العـــدو . ومعنى هذا أن الانسان الذى يتجه اليه المجتمع ، بغيةَ تنظيمه ، مهما يغنه المجتمع بما اكتسبه خلال قرون وقرون من الحضارة ، يظل هذا المجتمع فى حاجة الى تلك الغريزة البدائية فيه ، يكســوها بمثل هذا الطلاء الكثيف . والخلاصة أن الغريزة الاجتماعية التى وجدناها فى أعماق الواجب الاجتماعى ـــ والغريزة ثابتة بعض الشىء ـــ انما تستهدف أبدا مجتمعا مغلقا ، مهما يكن هذا المجتمع واسعا . نعم ، انها مغشاة بأخلاق أخرى ، وهى بذلك تشد من أزر هذه الأخلاق ، وتهب لها شيئا من قوتها وصرامتها . أما هى نفسها فليست تستهدف الانسانية بكاملها ؛ لأن الأمة ، مهما اتسعت ، فان بينها وبين الانسانية ما بين المحـــدود واللامحدود ، ما بين المغلق والمفتوح .

ويحلو للناس أن يقولوا ان الفضائل المدنية انما تتلقنها فى الأسرة ، واذا أحببنا الوطن ، كنا نتهيأ لمحبة النوع الانسانى . فالعاطفة ، فى رأيهم ، هى هى نفسها ، وانما تتسع فى تقدم مستمر ، وتكبر حتى تشمل الانسانية جمعاء . على أن هذه المناقشة مناقشة «قبلية» ، وهى نتيجة لفهم النفس فهما عقليا محضا . فتراهم ، اذ يلاحظون أن هذه

الجماعات الثلاث ، الأسرة والأمة والانسانية ، التى ننتسب اليها تضم عددا متزايدا من الأفراد ، يستنتجون من ذلك أن هـذا الاتساع المتتالى فى موضوع الحب ، يقابله اتساع تدريجى فى الحب نفسه . ومما يقوى هذا الوهم أن اتفق أن كان القسم الأول من هذه الحقيقة مطابقا للوقائع : فالفضائل العائلية مرتبطة بالفضائل المدنية ، وذلك لهذا السبب البسيط جدا ، وهو أن الأسرة والمجتمع ، المختلطين فى الأصل ، ظلا متصلين أحدهما بالآخر اتصالا وثيقا . أما المجتمع الذى نعيش فيه فان بينه وبين الانسانية عامة ما بين المغلق والمفتوح من تضاد . والفرق بين هذين الشيئين فرق فى النـوع لا فى الدرجـة فحسب . قارنوا بين هاتين العاطفتين : عاطفة التعلق بالوطن ، وعاطفة محبة الانسانية ! من ذا الذى لا يرى أن الالتئام الاجتماعى يعود فى جلّه الى ضرورة دفاع المجتمع عن نفسه ، وأننا ان أحببنا الأفـراد الذين نعيش معهم ، فعلى حساب كافة الأفراد الآخرين . هذه هى الغريزة البدائية الأولى . وهى لا تزال موجودة الى الآن ، وانمـا اختبأت لحسن الحظ تحت مخلفات الحضارة . غير أننا ما زلنا نحب آباءنا والمواطنين محبة طبيعية مباشرة ، على حين أن محبتنا للانسانية مكتسبة غير مباشرة . فترانا نقبل على هذه فى بعض التواء : فعن طريق الله يأمر الدين بمحبة الانسان للنوع الانسانى ، وعن طريق العقـل الذى نشترك فيه جميعا يثبت الفلاسفة كرامة الانسان ، ويبرهنون على حق الجميع فى الاحترام . ونحن فى الحالين لا نصل الى الانسانية فى مراحل ، مارين بالأسرة فالأمة . بل نتخطاها فى قفزة ، ونفوقها من غير أن تكون قد اتخذناها غاية . وحين نتكلم لغـة الدين أو لغـة الفلسفة ، ونتحدث فى الحب أو الاحترام فنحن ها هنا فى عالم من

الأخلاق آخر ، وازاء ضرب من الواجب جديد .. قد أتيا فأقاما فوق الضغط الاجتماعي . ولم نتكلم حتى الآن الا عن هذا الضغط ، وقد آن الأوان لننتقل الى النوع الآخر .

بحثنا فى الواجب المحض ، فرددنا الأخلاق الى أبسط تعبير . وكان من فوائد ذلك أن عرفنا ما هو الواجب ، وكان من محاذيره أن ضيقنا الأخلاق أكبر تضييق . وليس معنى هذا طبعا أن ما أهملناه الى الآن ليس واجبا ، فلسنا نتصور كيف يكون واجب لا يوجب . غير أن هذا الواجب الذى كان موضوع حديثنا الى الآن يشيع ها هنا وينتشر ، حتى لينقلب الى شيء آخر . بعد أن كان الزاما بدائيا محضا . فلنر الآن ما تصير اليه الأخلاق الكاملة . ولنسلك فى البحث ذلك السبيل نفسه ، صاعدين الى فوق ، لا هابطين الى تحت ، حتى نبلغ الغاية .

لقد تجسدت هذه الأخلاق فى شخصيات ممتازة كانت تنبجس فى كل الأزمان . فقد عرفت الانسانية ، قبل أن تعرف القديسين من أهل المسيحية ، حكماء اليونان ، وأنبياء بنى اسرائيل ، وأبدال البوذية ، وغيرهم كثيرين . وبهم كان الناس يقتدون حتى ينالوا هذا التخلق الكامل الذى يحسن أن يسمى بالتخلق المطلق . وهذه الصفة المميزة تفيدنا فى الشعور بذلك الفرق بين الأخلاق التى تحدثنا عنها الى الآن ، وبين الأخلاق التى نعالج الحديث فيها الآن . وهو فرق فى الطبيعة لا فى الدرجة فحسب ، وفرق بين نهايتين : نهاية صغرى ، ونهاية كبرى : فبينما نرى أن الأخلاق الأولى تزداد صفاء ونقاء على قدر ما نستطيع ردها الى قوانين لا شخصية ، نجد أن الأخلاق الثانية لا تكون هى هى ذاتها ما لم تتجسد فى شخصية ممتازة تتخذ قدوة

تحتذى . فعمومية الأولى تأتى من قبول الناس عامة قانونا من القوانين، بينما عمومية الثانية تأتى من محاكاة الناس لمثال يحتذونه .

فلماذا كان للقديسين من يحاكيهم ، وكيف كان لعظام الرجال أن تجرى فى اثرهم الجماهير ؟ لقد نالوا ما نالوا من غير أن يسألوه أحدا . ولم يحتاجوا الى أن ينادوا ، بل كان حسبهم أن يوجدوا ، فوجودهم وحده نداء . فبينما نرى أن الواجب الطبيعى ضغط ودفع ، لا نرى فى الأخلاق التامة الكاملة الا نداء .

ولا يعرف طبيعةَ هذا النداء معرفة تامة الا من أتيح لهم أن يقفوا أمام شخصية أخلاقية كبيرة . ولكن كلاً منا قد مرت به ساعات لم ترضه فيها قواعده المعتادة ، ورآها ناقصة لا تكفى ، فتساءل عما ينتظره منه فلان أو فلان ، فى مثل هذه المناسبة ، من أعمال . قد يكون فلان هذا قريبا أو صديقا نستحضر صورته بالفكر ، وقد يكون انسانا ما رأيناه قط وانما حُدّثنا عن حياته فخضعنا لقضائه بالخيال ، وغدونا نخشى عتبه ونعتز برضاه . أو قد يكون شخصية تولد فينا ، ويظهرها الوعى من أعماق النفس ، فنشعر أنها ستستولى علينا فى المستقبل استيلاء تاما ، ونحب أن نرتبط بها الآن كما يرتبط التلميذ بأستاذه . والحق أن هذه الشخصية ترتسم فينا منذ نصطفى المثال ، فالرغبة فى المماثلة ، وهى التى تولّد نظريا الشكل الذى ينبغى اتخاذه ، تصبح هى المماثلة نفسها ، ويكون الكلام الذى ستزعمه لنا هو ما سمعنا فى ذاتنا صداه . وليكن الشخص من يكون ، فما هذا بالمهم ، وحسبنا أن نقرر هذه الحقيقة ، وهى أن الأخلاق الأولى كلما كانت ترد بوضوح الى واجبات غير شخصية كانت أقوى وأشد . وأما هذه

فهى على عكس ذلك ، فبعد أن تكون مبعثرة فى قواعد عامة يقبلها العقل من غير أن تصل الى أن تهز الارادة ، اذا بها تصبح جارفة قوية بنسبة ما تنصهر مواعظها المتعددة العامة فى وحدة انسان فرد .

فما مصدر قوة هذه الأخلاق ؟ ما هو هـذا المبدأ الذى يخلف الالزام الطبيعى بل وينتهى الى ابتلاعه ؟ فلننظر لمعرفة ذلك ما الذى يُطلب الينا ضمينا . الواجبات التى تحدثنا عنها الى الآن هى الواجبات التى تفرضها علينا الحياة الاجتماعية ، وهى تلزمنا بها تجاه المجتمع لاتجاه الانسانية . وعلى هذا قد يمكن القول بأن الأخلاق الثانية ، اذا لم يكن بد من التمييز بين نوعين من الأخلاق ، انما تختلف عن الأولى بأنها انسانية ، لا اجتماعية فحسب . وقد لا يكون هذا خطأ كله . وقد رأينا أننا لا نصل الى الانسانية بتوسيع المجتمع ، لأن الفرق بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الانسانية فرق فى الطبيعة لا فى الدرجة فالأخلاق الأولى هى التى نفكر فيها عادة حين نشعر أننا ملزمون الزاما طبيعيا ؛ وفوق هذه الواجبات الواضحة تمام الوضوح نحب أن نتصور واجبات أخرى غامضة تتنضد فوق الأولى ، كالتفانى . وبذل النفس ؛ وروح التضحية ، والمحبة . فهذه هى الكلمات التى نلفظها حين نفكر فى تلك الواجبات . وقد لا نفكر حينذاك الا فى الكلمات . على أنه يكفى أن تكون هذه الكلمات موجودة ، فسوف تستعيد معناها ، وتستلىء بفكرتها الفعالة حين تتاح الفرصة . وقد لا تتاح هذه الفرصة لكثيرين . وقد يُرجأ العمل الى حين . فبعض النـاس لا تهتز ارادتهم الا اهتزازاً خفيفا ؛ وتكون الهزة من الخفة بحيث يمكن أن يقال عنها : هى الواجب الاجتماعى نفسه وانما تمدد واتسع وضعف . أما اذا امتلأت الصيغة بالمادة ، ثم اضطربت المادة بالحياة ، فان حياة

جديدة تؤذن بنفسها ، فنفهم ونحس أن ثمة أخلاقا أخرى تنبثق . وقد يحق لنا طبعا أن نتحدث هنا عن حب الانسانية ، فنجعله الصفة المميزة لهذه الأخلاق ، ومع ذلك فان هذه الصفة ليست جوهر هذه الأخلاق الجديدة . لأن حب الانسانية عامل غير مكتف بنفسه ، ولا يؤثر مباشرة من غير وسيط . والذين يشتغلون فى تربية الشبيبة يعرفون حق المعرفة أن الظفر على الأنانية لا يكون بالنصح بالغيرية . حتى لقد يتفق أن ترى نفسا كريمة تتحرق للتفانى فى همة صادقة ، فاذا عرفت أنها تعمل فى سبيل « النوع الانسانى » أصابها فتور وبرود ، لأن الموضوع واسع ، والثمرة مشتتة . فيمكن التقدير اذن أنه اذا كان حب الانسانية هو المقوم لهذه الأخلاق ، فهذا شبيه بما تتضمنه فكرة الوصول الى نقطة معينة من ضرورة اجتياز المسافة الوسيطة . ان هذا التشبيه صحيح من وجه ، خطأ من وجه آخر . فاذا لم نفكر الا فى هذه المسافة ، وفى النقاط التى لا نهاية لعددها ، والتى ينبغى أن نقطعها نقطة نقطة ، أصابنا ما أصاب سهم «زينون» من تثبط همة ويأس. أضف الى هذا أننا لا نرى فى ذلك ما يعنينا أو يغرينا . أما اذا طوينا المسافة طيا ، ولم ننظر الى غير الغاية ، أو نظرنا الى أبعد من ذلك أيضاء فاننا نقوم بفعل بسيط ، ونظفر فى نفس الوقت على هذا التعدد الذى لا نهاية له والذى تكافئه هذه البساطة . فما هى غاية الجهد هنا ، وما هو اتجاهه ؟ أو بكلمة واحدة ماذا يُطلب الينا بالضبط ؟

فلننظر أولا فى هذا الانسان الذى تحدثنا عنه الى الآن ، ولننظر فى وضعه الأخلاقى . انه مندمج بالمجتمع اندماجا قويا . وكلاهما يقوم بنفس المهمة ، وهى بقاء الفرد والجماعة . فهما يعنيان بنفسيهما . نعم ، من المشكوك فى أمره أن تتفق المصلحة الجزئية مع المصلحة العامة

اتفاقا تاما لا يتغير وكلنا يعرف تلك الصعوبات المستعصية التى اصطدمت بها المذاهب النفعية فى الأخلاق حين وضعت ذلك المبدأ القائل بأن الانسان لا يمكن أن ينشد غير مصلحته الشخصية ، وأنه بهذا نفسه مسوق الى نشدان مصلحة غيره . ان الكائن العاقل ، فى سعيه وراء مصلحته الشخصية ، يعمل فى الغالب غير ما قد تقتضيه المصلحة العامة . ولكن الأخلاق النفعية تصر على البقاء وتظهر تارة فى صورة ، وتارة فى صورة أخرى . وهذا يدل على أنها ليست باطلة مردودة . ولئن أمكن القول بها فلأن الفعالية العقلية التى قد تخيرنا فى الواقع بين المصلحة الشخصية والمصلحة الغيرية يربض تحتها جوهر أصلى هو الفعالية الغريزية التى أقامتها فينا الطبيعة منذ البداية ، ويكاد فيها أن يختلط ما هو فردى بما هو اجتماعى . ان الخلية تعيش لذاتها وتعيش للكائن الحى كله ، تمده بالحياة ، وتستمد منه الحياة ، واذا اقتضى الأمر ضحت بنفسها فى سبيل المجموع . ولعلها تقول لنفسها حينذاك ، لو كانت تعى ، انها تفعل ذلك من أجل ذاتها . ولعل هذا شعور النملة لو تأملت فى سلوكها ، أو لعلها تشعر أن نشاطها يقوم فى شىء وسط بين مصلحة النملة ومصلحة القرية . وبهذه الغريزة ربطنا الالزام الذى تحدثنا عنه . انه يتغمس فى الأصل حالة يكون فيها ما هو فردى وما هو اجتماعى مختلطين لا يتميز أحدهما عن الآخر . لذلك يمكن أن نقول ان الوضع الذى يقابل هذا الالزام هو وضع فرد منكفىء على ذاته ، ومجتمع منطو على نفسه . والنفس لكونها فى هذه الحال فردية واجتماعية معا تدور فى دائرة ، فهى مغلقة .

وأما الوضع الآخر فهو وضع النفس المنفتحة . فترى لأى شىء تنفتح هذه النفس ؟ لو قلت انها تشمل الانسانية كلها ما ذهبت بعيدا .

ولا وفيتها حقها ؛ فان حبها ليمتد الى الطبيعة كلها ، فينال الحيوان ، ويشمل النبات . ومع ذلك فليس هذا الذى يملؤها بكاف لتحديد الوضع الذى اتخذته ، لأنها تستطيع أن تستغنى عنه كله ؛ فصورتها ليست متوقفة على مضمونها ، ولئن أتينا على ملئها ، ففى وسعنا كذلك أن نفرغها . ان المحبة لتبقى فى نفس المحب ولو لم يبق على وجه الأرض حى غيره .

ونعود فنقول : ان الانتقال من تلك الحالة الأولى الى هذه الحالة الثانية لا يكون بأن تتمدد الذات وتتوسع . ان المنهج العقلى المحض فى علم النفس يتبع خطى اللغة فيرى فى حب الأسرة وحب الوطن وحب الانسانية ، عاطفةً واحدة تتوسع وتتوسع وتشمل عـددا من الأشخاص آخذا بالتزايد . وهكذا يعرِّف الحالات النفسية بالأشياء التى تتعلق بها . فلما كانت هذه الحالات النفسية تظهر للخارج بوضع واحد أو حركة واحدة ؛ لما كانت جميعها تجـذبنا ، لذلك أُدرجت جميعها تحت معنى الحب ، وعبر عنها باسم واحد ، وميزت بعضها عن بعض بذكر المواضيع الثلاثة الآخذة بالاتساع ، والتى بها تتعلق هذه الحالات النفسية ، فقيل : حب الأسرة ، حب الوطن ، حب الانسانية . والواقع أن هذا يكفى لتسمية هذه الحالات ، ولكن هل فيه شيء من وصف أو تحليل ؟ لو ألقينا نظرة على هذه الحالات شـعرنا أن بين العاطفتين الأولى والثانية من جهة ، وبين العاطفة الثالثة من جهـة أخرى تباينا فى الطبيعة ، ففيهما اقتصار على شيء واطراح لآخر ، وقد يبعثان على النزاع فما ينبذان البغض ، بينما الثالثة ليس فيها غـير الحب . هما يقبلان على موضوع يجذبهما اليه ، أما هى فلا يجذبها موضوعها ، ولا هى استهدفته ، بل وثبت الى أبعد منه ، فلم تبلغ

الانسانية الا بتخطيها لها . لا بل سنتساءل فيما بعد هل لهذه العاطفة حقا من موضوع ؟ ونكتفى الآن بأن نقول : ان هذا الوضع النفسى ، وهو بالأحرى حركة ، مكتف بذاته .

على أن ثمة مسألة تطرح بصدد هذا الحل ، وهى بالنسبة الى الوضع الثانى محلولة تماما . فالوضع الثانى انما ارادته لنا الطبيعة . وقد رأينا كيف ولماذا نشعر أننا ملزمون باتخاذه . أما الوضع الجديد فهو مكتسب ، وقد تطلب جهدا ، ولا يزال يتطلب . فكيف وجد الرجال الذين كانوا مثالا لهذا الوضع أناسا آخرين يقتدون بهم فيه ؟ وما هى القوة التى تعادل هنا الضغط الاجتماعى ؟ لا شك أنها قوة الحساسية. فليس فيما عدا الغريزة والعادة من شىء يفعل فى الارادة فعلا مباشرا غير الحساسية . أضف الى ذلك أن الانتفاضة التى تحدثها العاطفة تشبه الالزام شبها قويا . فاذا حللنا عاطفة الحب ، ولا سيما فى أول أمرها ، وجدنا أن ليست اللذة هى ما ترمى اليه ، لأنها تستهدف لكثير من الآلام ، وقد تعرضنا لمأساة مفجعة ، فتفسد حياتنا وتشتتها وتضيعها . وقد ندرك نحن ذلك ، وقد نشعر به أتم شعور ، ولكننا لا نبالى ، فكأنما الأمر واجب لأنه واجب . وأكبر خداع الهوى الناشىء أنه يتزيى بزى الواجب . بل دعنا من الانفعال الشديد ، ولننظر فى الانفعال الهادىء . الانفعال مهما يكن هادئا ، فانه يقتضى العمل . واقتضاؤه هذا ، وان اختلف عن الالزام المعروف فى كونه لا يلقى مقاومة ، ولا يفرض الا ما هو مقبول ، فانه يشبهه فى كونه يفرض شيئا ما . ونحن نشعر بهذا أتم شعور حين يمسك هذا المطلب عن احداث تأثيره العملى ، فيفسح لنا مجال التفكير فيه ، وتحليل ما نشعر به . وهذا ما يتفق لنا فى الانفعال الموسيقى مثلا . فانه ليخيل الينا ،

ونحن نستمع الى الموسيقى ، أننا لن نستطيع أن نريد غير ما توحى به ؛ ولولا أننا منصرفون عن العمل بالاصغاء ، لفعلنا ما توحى به ، ولكان فعلنا هذا طبيعيا ضروريا . فاذا عبرت الموسيقى عن الفرح أو الحزن أو الشفقة أو العطف كنا نحن فى كل برهة ما هى معبرة عنه ، لا نحن فحسب ، بل آخرون كثير ، بل كافة الناس أجمعين . اذا الموسيقى بكت فالانسانية كلها تبكى معها ، لا بل ان الطبيعة كلها ترافقها فى البكاء . والأَوْلى أن لا يقال انها تبث فينا هذه العواطف ، بل تبثنا فيها ، شأن المارة حين يندفعون الى رقص . كذلك رسل الأخلاق : للحياة فى أسماعهم رنين عاطفى خفى ، كالرنين الذى يشيعه ايقاع جديد ، فيدخلوننا معهم فى هذه الموسيقى ، فنعبر عنها فى حركة .

ومن الاسراف فى النهج العقلى أن تناط العاطفة بموضوع ، وأن يشتق انفعال من انعكاس تصور على صفحة الحساسية . وكل منا يعلم أن الموسيقى تثير فينا انفعالات معينة ، من فرح وحزن وشفقة وعطف ، وان هذه الانفعالات قد تكون شديدة ، وأنها بالنسبة الينا تامة ، رغم أنها ليست متعلقة بشىء . قد يقال : ولكننا هنا فى ميدان الفن ، لا فى ميدان الواقع ، وانفعالنا ما هو الا ضرب من اللعب ، وحالتنا النفسية حالة خيالية محضة ، وما كان فى وسع الموسيقى أن تبعث فينا هذا الانفعال ، وأن توحى الينا به من غير أن تسببه ، لولا أننا عانيناه فى الحياة الواقعية حين كان ناتجا عن موضوع ، فأتى الفن فسلخ الانفعال عن موضوعه ، وهذا كل ما فعل ! ان الذين يقولون ذلك ينسون أن الفرح والحزن والشفقة والعطف انما هى كلمات تعبر عن كليات نضطر للرجوع اليها افصاحا عما تشعرنا به الموسيقى ، وأن كل موسيقى جديدة تتحد بها عواطف جديدة ، خلقت بها وفيها ، فرسمها

اللحن الفريد ، وحددها الايقاع الأصـيل ؛ فليست هى اذن مما استخرجه الفن من الحياة وانما نحن الذين نضطر أن نعبر عنها فى ألفاظ ، فنوحد بين العاطفة التى يبدعها الفنان وبين أدنى عاطفة اليها مما نجده فى الحياة . وما هى العواطف التى تبعثها الأشياء فينا كأنها مصورة فيها من قبل ؟ انها ضئيلة العدد ، وهى تدفع الى أعمال تفى بحاجات . وأما تلك العواطف الأولى ، فهى مبتكرات حقة شـبيهة بمبتكرات الموسيقى ، ومنبعها قلب انسان . انظر الى الجبل : انه من قديم الزمان يبعث فيمن يتأملونه بعض العواطف .. ولكن هـذه العواطف أشبه بالاحساسات ، وهى فى الواقع ملازمة له . أما روسو فقد أبدع ، حين رآه ، عاطفة جديدة أصيلة ، ثم أصبحت هذه العاطفة شائعة حين قذف بها الى الناس يتداولونها . ولا يزال روسو هو الذى يبعث فينا هذه العاطفة ، مثلما يبعثها فينا الجبل وأكثر . نعم ، ليس من قبيل الصدفة أن ارتبطت هذه العاطفة التى أبدعها جان جاك بالجبل لا بغيره ؛ فقد كان لابد للعواطف التى يثيرها الجبل مباشرة ، وهى عواطف أولية قريبةمن الاحساس أن تكون متلائمة مع الانفعـال الجديد . الا أن روسو قد التقط هذه العواطف ، وجعلها أصواتا ثانوية فى جرس جديد جديد خلق هو نغمته الأساسية خلقا حقيقيا . وكذلك هو الأمر فى محبة الطبيعة عامة . ان الطبيعة ، من قديم الزمان ، تثير فى النفوس بعض العواطف التى تكاد أن تكون احساسات ؛ فالناس من قديم الزمان يتذوقون نعومة الظلال ، وطراوة الميـاه ، وكل ما توحى به كلمة Amoenus التى كان الرومانيون يصفون بها سحر الريف . الا أن عاطفة جديدة ، وقد خلقها ولا شك فرد أو أفراد، استفادت من هذه الألحان الموجودة ، فجعلتها أصواتا ثانوية وكونت

بذلك شيئاشبيها بالجرس الذى تصدره آلة موسيقية جديدة ، فكان هذا هو ما نسميه نحن الشعور بالطبيعة . وكان من الممكن أن يكون الصوت الأساسى الذى أُدخل على هذا النحو غير ما كان ، كما هو الأمر فى الشرق ولا سيما فى اليابان ، فيختلف الجرس حينذاك . والعواطف القريبة من الاحساسات ، المرتبطة بالأشياء التى تحددها ارتباطا وثيقا ، قد يمكنها أيضا أن تجذب اليها انفعالا مبدعا من قبل ، جديدا كل الجدة . فكذلك كان الأمر فى الحب . فالمرأة من قديم الزمان قد أثارت فى الرجل ميلا مختلفا عن الشهوة . وظل هذا الميل متاخما لها ، بل ملتحما بها ، فكان عاطفة واحساسا فى آن واحد . أما الحب العذرى الحالم فله تاريخ : قد انبجس فى القرون الوسطى ، حين أغرقوا الحب الطبيعى فى عاطفة فوق الطبيعة ، أعنى العاطفة الدينية التى أبدعتها المسيحية ، وألقتها الى العالم . ان الذى يأخذ على التصوف أنه يفصح عن نفسه بلغة الهوى والعشق ينسى أن الحب هو الذى بدأ فسلب التصوف الحماسة والاندفاع والوجد ؛ فاذا استعمل التصوف بعد ذلك لغة الهوى فانما يسترد ما سلب . وكلما قارب الحب العبادة ، قل التناسب بين الانفعال والموضوع ، فعمقت الخيبة التى يتعرض لها المحب — الا أن يقتصر الاقتصار كله على أن يرى الموضوع من خلال العاطفة ، فلا يمسه ، ويعامله معاملة دينية . ولنلاحظ أن الأقدمين قد تكلموا فى أوهام الحب ، الا أن الأوهام التى كانوا يعنونها هى أخطاء شبيهة بأخطاء الحواس ، تتناول وجه المرأة التى يحبون ، وتتصل بقامتها ومشيتها وخلقها . واذا ذكرنا وصف « لوقريطس » لا حظنا أن الوهم يتعلق بصفات الموضوع المحبوب ، لا بما يمكن أن ينتظر من الحب ، شأن الوهم الحديث . وبين الوهم

القديم ، وهذا الوهم الذى أضيف اليه من الفرق ما بين العاطفة البدائية الناجمة عن الشيء ذاته والانفعال الدينى الذى يأتى من الخارج فيغشيها ويفيض عليها . ومن ثم كان مجال الخيبة هائلا ، لأنه المسافة الموجودة بين ما هو الهى وما هو انسانى .

ولسنا نرتاب فى أن الانفعال الجديد هو المنبع الذى تصدر عنه عظائم مبدعات الفن والعلم والحضارة ،لا باعتباره حافزا يهيب بالعقل أن يعمل ، ويهيب بالارادة أن تدأب فحسب ، فالأمر أبعد من هذا . فهناك انفعالات خلاقة للفكر . والابتكار وان كان عقليا ، فان الانفعال جوهره الثاوى فى أعماقه . يجب أن نتفاهم على دلالة هذه الكلمات : انفعال ، عاطفة ، حساسية . الانفعال هزة عاطفية فى النفس ؛ ولكن شتان بين رجة تقوم على السطح ، وبين زلزال يعصف فى الأعماق . الأثر فى الحال الأولى يتبدد ، أما فى الحال الثانية فيمكث لا يتجزأ . هو فى الأولى اهتزاز الأجزاء من غير انتقال ، أما فى الثانية فالكل مندفع الى أمام . ودعنا الآن من الاســـتعارات . هنالك نوعان من الانفعال ، ضربان من العاطفة ، شكلان من الحساسية ، لا يشترك الواحد منهما مع الآخر الا فى أنه حالة انفعالية مختلفة عن الاحساس . لا ترد مثله الى الانعكاس النفسى لمنبه مادي . الأول هو العاطفة التى تلى فكرة ، أو صورة متمثلة ، فتكون الحالة الانفعالية ناتجة عن حالة عقلية لا تدين لها بشيء ، بل تكتفى بذاتها ، واذا تأثرت بها على صورة غير مباشرة ، خسرت أكثر مما تربح . فهـــذا هو ارتجاج الحساسية بتأثير تصور يقع على صفحتها . أما العاطفة الأخرى فليست ناجمة عن تصور ، فتعقبه ، وتبقى متميزة عنه ، بل هى سبب للحالات العقلية التى ستعقبها لا نتيجة لها . فهى حبلى بالتصورات العقلية ، وهذه

التصورات ، وان لم تكن تامة التكوين ، الا أن العاطفة تستخرجها أو يمكن أن تستخرجها من جوهرها بتطور عضوى . الانفعال الأول تحت — عقلى ، وهو ما به يعنى علماء النفس بصورة عامة ، وهو ما اليه يقصد حين يوازن بين الحساسية والعقل ، أو حين يعتبر الانفعال انعكاسا غامضا للتصور . أما الانفعال الثانى فنحن نقول عنه : انه فوق — عقلى . ولا يفهمن من هذا القول العلو بالقيمة فحسب بل السبق فى الزمن أيضا ، والنسبة بين ما هو مولِّد وما هو مولَّد . ان الانفعال الذى يمكن أن يكون مبدعا لأفكار انما هو هذا النوع الثانى ، هذا النوع الثانى وحده .

وليس يفهم ذلك من يقول ، فى شىء من الاحتقار ، عن الدراسة النفسية التى تحل الحساسية هذا المحل الواسع الجميل ، انها « نسائية » . ان الخطأ الأول لهؤلاء الذين يقولون بمثل هذا هو أنهم يأخذون بالآراء الشائعة المبتذلة التى تقال فى المرأة . وكان سهلا عليهم أن يستخدموا الملاحظة فى هذا المضمار . ولسنا نريد الآن أن ندخل فى المقارنة بين الجنسين ، لمجرد تصحيح هذا التعبير الخاطىء . وحسبنا أن نقول : ان المرأة ذكية ذكاء الرجل ، ولكنها أقل منه قدرة على الانفعال ، واذا كان لها شىء أقل نماء مما للرجل ، فليس هو العقل بل العاطفة . ولكننا لا نقصد بالحساسية تلك القلقلة السطحية بل ذلك الانفعال العميق (١) .

---

(١) على أن هنالك مستثنيات ، فالحماس الدينى مثلا قد يبلغ فى المرأة من العمق ما لا نتوقع له . ولكن لعل الطبيعة شاءت بوجه عام أن تتركز المرأة على ولدها ، وأن تحبس خير قسم من عاطفتها فى هذه الحدود الضيقة ، وهى فى هذا الميدان لا تضاهى ، وانفعالها هنا (فوق — عقلى) ، بل لقد يغدو تنبؤا . لكم من الامور تنجلى لعين الام الدهشة وهى تنظر الى ابنها ! قد يقال : هذا وهم ! ولكن لا . ليس اكيدا انه وهم . والاحرى أن يقال ان الواقع مملوء بالممكنات . والام لا ترى فى ولدها ما سيصير اليه فحسب بل وكل ما يمكن ان يصير اليه لولا ان عليه فى كل لحظة من حياته ان يختار شيئا ، وبالتالى ان يطرح شيئا آخر .

مما يحط من قدر الانسان ، فى نظر بعضهم ، أن نربط مواهب الفكر العليا بوظيفة الحساسية . فالخطأ الأكبر الذى يقع فيه هؤلاء هو أنهم لا يرون ما هنالك من فرق بين العقل الذى يفهم ويناقش ثم يقبل أو يرد ، أى هذا العقل الذى يقتصر على النقد وبين العقل الذى يبتكر ويبدع .

ألا ان الابداع ليعنى العاطفة قبل كل شيء . وليس هذا فى مجال الأدب والفن فحسب ، فكلنا يعرف ما يقتضيه الاكتشاف العلمى من تركيز للجهد ، واستمرار فى العمل ، حتى لقد عرفوا العبقرية بأنها صبر طويل . نعم ، اننا نتصور العقل وحده ، ثم نتصور الى جانبه ملكة عامة هى الانتباه ، وعلى قدر ما تكون قوية أو ضعيفة يكون تركيز العقل قويا أو ضعيفا . ولكن كيف يستطيع هذا الانتباه غير المحدد ، الغريب عن العقل ، الخالى من المادة ، أن يوجد فى العقل ما ليس فيه ، بمجرد انضمامه اليه ؟ ان علم النفس لما يزل فريسة لخداع اللغة ، فانه يسمى باسم واحد أنماطا شتى من الانتباه ، تختلف باختلاف الحالات ، يفترض أنها من نوع واحد ، ولا يرى فيها الا اختلافا فى الشدة والمقدار . والحقيقة أن للانتباه لونا خاصا فى كل حالة من الحالات ، حتى لكأن الموضوع الذى ينصب عليه يهب له طابعا فرديا . ولذلك اضطر علم النفس أن يتكلم فى « الاهتمام » الى جانب كلامه فى الانتباه ، وهكذا يدخل الحساسية بصورة ضمنية ، وهى أكثر قبولا للتنوع بحسب الحالات الخاصة ، ولكنهم لا يلحون حينذاك على هذا التنوع الحاحا كافيا ، بل يفترضون أن ثمة ملكة عامة للاهتمام بالأشياء ، وهذه الملكة هى هى نفسها فى كل الأحوال ، وانما تهب لموضوعها اهتماما يقل أو يكثر فى المقدار . أما نحن فان

نتكلم فى الاهتمام بوجه عام ، بل نقول : ان الأمر الذى يثير الاهتمام هو تصور مبطن بانفعال . والانفعال ، وهو هذا المزيج من حب الاطلاع والرغبة والفرح الذى يسبق حل مسألة معينة ، انما هو فريد كالتصور أو كالامتثال ، وهو الذى يدفع بالعقل الى أمام ، ويحطم الحواجز والصعوبات . وهو الذى ينعش العناصر العقلية التى يتحد بها ، بل هو يحييها ، ويروح يلتقط كل ما يمكن أن ينتظم معها ، حتى تتفتح معطيات المسألة حلا . والأثر العبقرى فى الأدب والفن انما هو نتاج انفعال فريد فى نوعه ، ُظن أنه لا ُيعبَّر عنه ، ويريد هو أن يعبر عن ذاته . أفليس الأمر كذلك فى كل أثر ينطوى على نصيب من ابداع مهما يعتور هذا الأثر من نقص ؟ كل من توفر على التأليف الأدبى قد عرف ما هنالك من فرق بين العقل الصرف ، وبين العقل الذي يحرقه انفعال أصيل فريد ، ناشىء عن اتحاد المؤلف بموضوعه ، أى ناشىء عن حدس. الذهن فى الحالة الأولى يعمل فى برود ، فيؤلف بين أفكار قد اندرجت منذ القديم فى ألفاظ ، وأسلمها اليه المجتمع جامدة متصلبة. أما فى الحالة الثانية فكأن المواد التى يقدمها العقل تنصهر فى بوتقة الانفعال ، ثم تخرج منها وقد ُصبَّت أفكارا جديدة ، يعلنها الفكر : واذا وجدت هذه الأفكار ما يعبر عنها من الألفاظ الموجودة كان هذا حظا غير مأمول ؛ ولابد ، فى الواقع ، من أن نساعد الحظ ، ونقسر معنى اللفظة ، حتى تتكيف على حسب الفكرة . والجهد هنا شاق مؤلم ، والنتيجة خاضعة للمصادفة ، فليست مضمونة . ولكن ، هنا فقط يشعر الفكر أو يوقن أنه مبدع ، فهو لا يتناول عناصر موجودة متعددة ، ثم يؤلف بينها ، فينتهى بها الى وحدة ملفقة ، قد رتبت فيها العناصر ترتيبا جديدا . انه ينتقل دفعة واحدة الى شيء واحد فريد

يحاول أن يعرض نفسه فى تصورات متعددة عامة مصبوبة سلفا فى ألفاظ .

والخلاصة أنه عدا الانفعال الذى هو أثر للتصور يضاف اليه ، هنالك انفعال يسبق التصور ، ويحتويه على صورة الكمون ، وهو سبب له ، الى حد ما . أنظر الى درامة لا تكاد تستحق اسم أثر أدبى : لقد تهز أعصابنا ، وتبعث فينا انفعالا من النوع الأول . وقد يكون هذا الانفعال شديدا ، الا أنه تافه مبتذل ، ملتقط مما نشعر به فى حياتنا الجارية ، وهو على كل حال خال من تصور . أما الانفعال الذى يبعثه فينا أثر درامى عظيم ، فهو يختلف عن هذا كل الاختلاف ، انه من طبيعة أخرى : هو فريد فى نوعه . ولقد انبجس هنالك فى نفس الشاعر ، هنالك فقط ، من قبل أن يهز منا النفوس . وعنه بعد ذلك صدر الأثر الأدبى ، وبه كان يلوذ المؤلف ابان تأليفه . ولم يكن هذا الانفعال الا حاجة الى الخلق ، ولكنه حاجة الى خلق معين ، يفى به الأثر الذى تحقق ، ولا يفى به أثر آخر غيره ، الا أن يكون بين هذا الأثر الآخر وبين الأثر الأول مماثلة داخلية عميقة . كالتى تكون بين ترجمتين اثنتين لقطعة موسيقية واحدة ، احداهما بأفكار ، واخرى بصور ، على أن تكون كلتا الترجمتين مقبولة بدرجة واحدة .

واذا فسحنا للانفعال مجالا كبيرا فى نشأة الأخلاق ، فليس معنى هذا أننا أسسنا « أخلاق عاطفة » . فان الانفعال الذى تحدثنا عنه قد يتبلور فى تصورات عقلية ، فيغدو مذهبا أخلاقيا ، ولكنك لا تستطيع أن تستنتج الأخلاق من هذا المذهب ، وكذلك الأمر فى كل مذهب

آخر . فليس فى استطاعة أى تفكير نظرى أن يخلق الزاما أو ما يشبه الالزام ، ومهما تبلغ النظرية من جمال ، ففى وسعى دوما أن لا أقبلها ، وهبنى قبلتها فلى أن أدعى الحرية فى أن أتصرف كما أشاء . أما اذا وُجد جو الانفعال ، فاستروحتُ نسيمه ، فنفذ الىَّ ، فانه يثيرنى ، فأصنع ما يريد لا عن اكراه أو ضرورة بل عن ميل طبيعى لا أحب أن أقاومه .

على أنى قد لا أفسر عملى آنئذ بالانفعال نفسه ، بل استنتجه من النظرية التى شادها الانفعال ، بانعكاسه فى أفكار . وهنا تجدون جوابا على سؤال خطير سترونه بعد حين ، وقد مسسناه الآن مسا عابرا . قالوا : ان الدين حين ينزل على الناس بأخلاق جديدة ، فانما يفرضها بالفلسفة الميتافيزيائية التى يجعل الناس يسلمون بها ، وبما يأتى به من آراء فى الله ، وفى الكون ، وفى صلة أحدهما بالآخر . وأجاب بعضهم : لا بل ان الأمر على عكس هذا ، فالدين انما يستميل نفوس الناس ، ويهيئها لنظرة جديدة فى الوجود بأفضلية الأخلاق التى ينزل بها . وفى اعتقادنا أن كلا الرأيين خطأ . فكيف يمكن للعقل أن يدرك أفضلية الأخلاق التى تُعرض له ، وهو لا يقدِّر تفاوت القيم الا بالموازنة بينها وبين قاعدة أو مثـل أعلى ، هما بالضرورة ما تقدمه الأخلاق الموجودة ؟ وأما النظرة الوجودية التى يأتى بها الدين فليست الا فلسفة جديدة تضاف الى ما نعرف من فلسفات ؛ وهب العقل سلم بها فلن نرى فيها الا تفسيرا نظريا يُفضَّل على سائر التفاسير . بل هبها لفرط انسجامها مع ذاتها تأمر ببعض القواعد الجديدة فى العمل ، فان بين القبول العقلى ، والانقلاب الارادى لمسافةً بعيدة . لا الفلسفة من حيث هى تصور عقلى محض تجعلنا نأخذ بالأخلاق ، أو نعمل

بها ؛ ولا الأخلاق من حيث هى مجموعة من القواعد يدركها العقل تجعلنا نفضل العقيدة تفضيلاً عقليا . فقبل الأخلاق الجديدة وقبل الميتافيزياء ، هنالك الانفعال : يتجلى من جانب الارادة فى وثبة ، ويتجلى من جانب العقل فى تصور مفسر . أنظر الى هذه العاطفة التى بشرت بها المسيحية ، وأسمتها بالمحبة : انها اذا استولت على النفوس ، تبعها سلوك معين ، وانتشرت فى أثرها عقيدة معينة ، فلا هذه الفلسفة هى التى فرضت تلك الأخلاق ، ولا تلك الأخلاق هى التى جعلتنا نفضل هذه الفلسفة . وانما كلتا الفلسفة والأخلاق تعبر عن شىء واحد : الأولى تعبر عنه بلغة العقل ، والثانية تعبر عنه بلغة الارادة . ونحن نسلم بكلا التعبيرين متى أحسسنا بالمعبَّر عنه .

أما أن نصف الأخلاق هو واجبات يفسَّر الالزام فيها بضغط المجتمع على الفرد فهذا ما يوافق عليه فى غير مشقة كبيرة ، لأننا نعانى هذه الواجبات فى الحياة الجارية وقد صيغت فى أوامر واضحة جلية ؛ فمن السهل أن ندركها فى جزئها المرئى ، وأن نهبط حتى نبلغ جذرها ، فنكشف عن المطلب الاجتماعى الذى صدرت عنه . وأما أن النصف الآخر من الأخلاق يعبر عن حالة عاطفية ، فما يخضع فيه المرء لضغط بل لجذب ، فهذا ما يتردد كثيرون فى التسليم به . وسبب ذلك أننا لا نستطيع فى الغالب ، أن نجد هذا الانفعال الأصلى فى أعماق الذات. فلقد خلف الانفعال ثمالة هى هذه الأوامر التى استقرت فيما يمكن أن نسميه بالوجدان الاجتماعى ابان ما كان يتكون التصور الجديد للحياة ، أو قل الموقف الجديد منها ، الكامن فى هذا الانفعال . فنحن اذن أمام رماد انفعال قد انطفأ ؛ ان القوة الحافزة التى كانت للانفعال، كانت تأتى من النار المتأججة فيه ، فلن تستطيع هذه الأوامر التى تبقت

أن تهز ارادتنا ما لم تأخذ ، بالعدوى ، من الأوامر الأخرى التى تعبر عن المطالب الأساسية للحياة الاجتماعية ، شيئا مما تتصف به من الزام. وهكذا تغدو الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية كأنهما أخلاق واحدة ، أخذت الثانية من الأولى شيئا مما تتصف به من صرامة ، وأكسبتها ، فى مقابل ذلك ، معنى انسانيا ، لا اجتماعيا ضيقا . حتى اذا هززنا الرماد قليلا ، وجدنا أن ثمة أجزاء ما تزال حارة ، ثم ما تلبث الشرارة أن تنبجس ، فيمكن للنار أن تشتعل ثانية ، ولكن الاشتعال يكون بالتدريج ، أعنى أن قواعد هذه الأخلاق الثانية لا تفعل فينا منعزلة بعضها عن بعض ، شأن مواعظ الأخلاق الأولى ، فما تكاد احدى هذه المواعظ تتخلص من التجريد ، وتمتلىء بالمعنى ، وتكتسب قوة الفعل، حتى تلحقها فى ذلك سائر المواعظ ، فاذا بها تلتقى جميعا فى هذا الانفعال الحار الذى خلفها من قبل وراءه ، وأودعها فى هؤلاء الرجال الذين شعروا به ، واستعادوا الآن الحياة . هم الأنبياء والمصلحون والمتصوفون والقديسون ، ومن صادفنا فى طريقنا من أبطال الحياة الأخلاقية المغمورين الذين يعدلون فى نظرنا كبار الأبطال المعروفين . انهم جميعا الآن حاضرون ننساق فى تيارهم ، ونفعل على غرارهم ، ونلتحق بهم كما نلتحق بجيش من الغزاة الفاتحين . والحق أنهم غزاة فاتحون ، لأنهم حطموا مقاومة الطبيعة ،وسموا بالانسانية الى مصائر جديدة . وبناء على هذا نقول : اذا نحن بددنا الظواهر حتى لمسنا الوقائع وأهملنا ذلك الثوب المشترك الذى لبسته فى فكر التصورات وعالم اللغة كل" من الأخلاق الأولى والثانية ، بسبب ما تبادلتا من تأثير، وجدنا على طرفى هذه الأخلاق الوحيدة الضغط والتطلع : فأما الضغط فكلما كان غير شخصى ، وكان أدنى الى القوى الطبيعية التى تسمى

يوحى به الينا أشخاصا ، وكلما كان أكثر ظفرا على الطبيعة . نعم لو عادة أو غريزة كان أتم ؛ وأما التطلع فيزداد سلطانا كلما كان الذى سبرنا غور الطبيعة وبلغنا جذورها ، فقد نجد أن القوة هى هى نفسها : تتجلى مباشرة فتدور على نفسها ، وذلك فى النوع الانسانى المتكون ، ثم تفعل بصورة غير مباشرة ، عن طريق أفراد ممتازين ، تريد أن تدفع بالانسانية الى أمام .

ولكن علام الرجوع الى الميتافيزياء لتحديد الصلة بين هذا الضغط وهـذا التطلع ! ونعود فنقول انه من الصعب أن نقارن بين هذين النوعين من الأخلاق ، لأنهما لا يوجدان مستقلين ، فالأولى قد أعطت الأخرى شيئا من قوة الضغط ، والثانية أشاعت فى الأولى نفحة من شـذاها . ونحن بازاء سلسلة متدرجة . نسر فيها بأوامر الأخلاق ، صاعدين أو هابطين ، بحسب ما نكون قد ابتدأنا من الأولى أو من الثانية .وأما الطرفان الأقصيانفلا يتفق لنا أننبلغهما بحال ،فوجودهما نظرى . ومع ذلك فلننظر قليلا فى الضغط والتطلع فى ذاتهما ، ولننظر اليهما منفصلين أحدهما عن الآخر ، فماذا نجد ؟ نجد أن الأخلاق الأولى تتضمن فكرة مجتمع لا يبغى الا البقاء ، فحركته الدائرية التى يسوق فيها الأفراد ، تجرى فى مكانها لا تحيد عنه ، فتحاكى ثبات الغريزة . بوساطة العادة . ولعل الشعور الذى يصاحب تحقيق هذه الواجبات الصرف ، حين تحقق ، هو الشعور بنعمى العيش ، ودعة المجتمع ؛ وهو كالشعور الذى يصاحب سير الكائن الحى سيرا طبيعيا سليما ؛ وهو أشبه باللذة لا بالفرح . أما أخلاق التطلع فتتضمن شعورا بالتقدم؛ والانفعال الذى يبعث عليها هو الحماسة للسضى قدما ... وهـذه الحماسة هى التى أهابت ببعضهم أن يأخذ بهذه الأخلاق ، ثم جعلتها

تشع منهم ، حتى تنتشر فى الناس كافة . بل ان « التقدم » والمضى قُدُماً يتحدان هنا أحدهما بالآخر ، فما تميز الأول عن الثانى . ولا حاجة بك ، حتى تشعر بذلك ، لأن تتصور غاية تستهدفها ، أو كمالا تقترب منه ، وانما يكفيك أن فرح الحماسة يتضمن أكثر مما تتضمن لذة الدعة . فهذه اللذة لا تتضمن هذا الفرح ، بينما الفرح يحتوى هذه اللذة ، بل يستوعبها استيعابا . ونحن نحس بذلك احساسا ، فنوقن به ، ولا نعلق هذا اليقين بفلسفة ميتافيزيائية ، بل هــذا اليقين هو ما يهب لتلك الفلسفة عمادها القوى .

وقبل هذه الفلسفة الميتافيزيائية ، مما هو أقرب الى الاحســاس المباشر ، والشعور التلقائى ، هنالك التصورات البسيطة التى تنبجس من الانفعال . لقد ذكرنا بناة الأديان ومصلحيها ، وذكرنا المتصوفين والقديسين ؛ فلنستمع اليهم ولننظر فيما يقولون : ليس كلامهم الا الاعراب فى تصورات عن الانفعال الخاص الذى يضطرم فى نفس تتفتح ، فتقلو الطبيعة التى كانت تحبسها فى ذاتها ، وتحصرها ضمن حدود المجتمع .

وأول ما يقولونه هو أن ما يشــعرون به هو شــــعور بالتحرر والانطلاق : فكل ما يعنى الناس من دعة ولذة وثروة ، لا يعنيهم قط ، وهم يشعرون فى الخلاص منه بشىء من الراحة ، تنقلب بعد ذلك الى نشوة . وليس معنى هذا أن الطبيعة قد أخطأت حين شدتنا بأسباب متينة الى الحياة التى أرادتها لنا . ولكننا نمضى الآن الى أبعد من ذلك ؛ فما كان يريحنا فى السابق من أدوات الرفاه أصبح الآن يزعجنا كما تزعج المسافرَ أمتعتُه ، حين يضطر الى حملها فى رحلته . ليس

عجيبا من نفس عُبِّئت على هذه الصـــورة أن تميل الى التعاطف مع النفوس الأخرى ، لا بل مع الطبيعة كلها . وكان يستغرب ذلك لو أن السـكون النسبى للنفس التى تدور فى دائرة مجتمع مغلق لم يكن متأتيا عن أن الطبيعة جزأت الانسانية أفرادا متميزين بنفس الفعـل الذى كونت به النوع الانسانى ، فكان هذا الفعل ، ككل فعل مكوّن لنوع ، توقفا . حتى اذا استؤنف السير الى أمام تحطم قرار التحطيم، واندفع الناس . وهبهم لم يندفعوا جميعا ، فلم نحصل على النتيجة كاملة ، فانه يكفى أن يندفع نفر منهم ، وأن يقتنع آخرون بأنهم فاعلون متى أتيحت الفرصة ، حتى يكون بدء الفعل مؤذنا بأن الدائرة سائرة يوما الى التكسر . ومهما يكن من أمر ، فلسنا نبلغ الى حب الغـير بالنصح والموعظة . وعبثـا يحاول العقل أن يقنع ذاته بالطريق التى ينبغى سلوكها ، فان الأمور تجرى على غير ما يرسم هو . فما هـو بسيط فى نظر العقل قد لا يكون بسيطا فى نظر الارادة ؛ وقد يحكم المنطق أن هذا الطريق هو أقصر الطرق ، حتى اذا أتت التجربة وجدنا أن ليس فى هذا الاتجاه طريق . والحقيقة أنه يجب هنا أن نمر بالبطولة حتى نصل الى الحب ؛ والبطولة لا يوعظ بها وعظا ، وليس عليهـا الا أن تظهر على المسرح حتى تهز الناس ، وتبعث فيهم الحركة . ذلك أنها هى نفسها عودة الى الحركة ، ولأنها تنبع من انفعال ـــ سـار ككل انفعال ـــ يمت الى الفعل المبدع بقربى . وهـذه الحقيقة هى ما يلمح اليه الدين بقوله : اننا نحب الناس فى الله . وكبار المتصوفين يعلنون أنهم يشعرون أن ثمة تيارا يسرى من نفوسهم الى الله ، ثم يهبط من الله الى الانسانية .

ولا تتحدثن عن الحواجز المادية أمام نفس تحررت هذا التحرر . فهى لن تجيبك بأن الحاجز ينبغى أن يحاد عنه ، أو ينبغى أن يغلب ، بل ستعلن أنه غير موجود . فلا يمكن أن يقال عن ايمانها انه يزلزل الجبال ؛ لأنها لا ترى ثمة جبالا يجب أن تزلزل . ما دمت تفكر فى الحاجز ، فسيبقى حيث هو ، وما دمت تنظر اليه فأنت تقسمه الى أجزاء وأجزاء يجب أن تقطعها جزءا جزءا ، ثم لا تنتهى فى تقسيمك الى حد ، فما ترى ما يؤذن بأنك آت عليها جميعا . أما اذا أنكرته ، فانك تستطيع أن ترمى به جملة واحدة ، كما فعل الفيلسوف حين قام يمشى ليبرهن على وجود الحركة ، فكان فعله هذا نفيا صافيا وبسيطا لما زعمه « زينون » من أن الجهد الضرورى لاجتياز نقاط المسافة نقطة نقطة لابد من استئنافه وتكراره الى غير نهاية ، فما يسفر عن حركة . واذا سبرنا هذا الجانب الجديد من الأخلاق ، وجدنا فيه شعورا بالاتحاد بالجهد المولّد للحياة ، حقيقيا كان هذا الشعور ام وهميا . اذا نظرنا الى عمل الحياة من خارج ، وجدناه قابلا ، فى كل أثر من آثاره ، لأن يحلل الى غير نهاية . أنظر الى عين الانسان : انك لن تستطيع أن تستنفد وصف تركيبها . ولكن مانسميه عادة بمجموعة وسائل ان هو فى الواقع الا سلسلة من الحواجز قد انهارت ؛ ففعل الطبيعة فعل بسيط ، وما هذا التعقيد اللانهائى الذى يلوح لنا فى آلية العين ، فيخيل الينا أنها ركبت قطعة قطعة حتى حصل البصر ، الا متضادات تصادمت فأفنى بعضها بعضا ، فأتاحت للوظيفة أن تعمل عملا بسيطا لا تجزيء فيه . انظر الى هذه الكومة من برادة الحديد ؛ وهب يداً ، لا تراها أنت ، تعبث بها من الداخل ، فما ترى أنت الا حركة الذرات . ان هذا الفعل البسيط الذى تقوم به اليد يبدو للناظر سلسلة

لا نهاية لها من الأفعال وردود الأفعال تتم بين ذرات الحديد حتى يحصل لها التوازن المشترك . مثل هذا هو الفرق بين العملية الحقيقية التى تقوم بها الحياة ، وبين المظهر الذى تبدو به للحواس التى تدركها ، والعقل الذى يحللها . فهل يستغرب من نفس أصبحت لا تعرف الحواجز المادية أن تشعر ، خطأ أو صوابا ، بأنها تتحد بمبدأ الحياة نفسه ؟ .

من هذا الاتصال بالمبدأ المولّد للنوع الانسانى ، يشعرون أنهم يستقون القوة التى بها يحبون الانسانية ، وان بدا لك أن ثمة تفاوتا فى النوع بين السبب والنتيجة ، وان هنالك فرقا كبيرا بين قاعدة سلوك وسبر حقيقة . وانما أعنى بالحب ذلك الحب الذى يستغرق النفس كلها ، ويبث فيها الحرارة . أما الحب الفاتر ، الضعيف ، المتذبذب ، فهو شعاع ضئيل من ذلك الحب ، أو صورة باهتة باردة له ، بقيت فى العقل ، أو ثبتت فى اللغة . وعلى هذا فان الأخلاق قسمان متميزان : الأول علة وجوده البنية الأصلية للمجتمع الانسانى ، وعلة الثانى المبدأ الذى أوجد هذه البنية . والالزام فى الأول هو ضغط عناصر المجتمع بعضها على بعض بغية الامساك بصورة المجموع . ونتيجة هذا الضغط مرسومة فى كل منا بجملة من العادات نأخذ بها أنفسنا ، ونتقيد بها وهذه الآلية هى فى عناصرها عادات ، ولكنها فى مجموعها شبيهة بالغريزة ، وقد هيأتها لنا الطبيعة .

وفى الثانى ثمة شىء سموه ان شئتم الزاما ، ولكن هذا الالزام هو قوة تطلع أو وثبة ، بل هو قوة هذه الوثبة نفسها التى أوجدت النوع الانسانى ، وأوجدت الحياة الاجتماعية وأوجدت مجموعة من العادات تشبه الغريزة بعض الشبه : ولكن الحافز هنا يتدخل تدخلا

مباشرا فلا يتخذ وسيطا تلك الآليات التى شكلها ، ووقف عندها موقتا . ونقول فى تلخيص ماتقدم : ان الطبيعة حين أوجدت النوع الانسانى أثناء التطور ، قد أرادته اجتماعيا كما أرادت مجتمعات النمل والنحل . ولكن العقل كان موجودا ، فكان لابد أن يوكل صون الحياة الاجتماعية الى آلية شبه عاقلة : هى عاقلة من حيث أن كل جزء من أجزائها يمكن أن يعدّل بالعقل ، ولكنها مع ذلك غريزية من حيث أن الانسان ، ما دام انسانا ، لا يستطيع أن يرفض مجموع هذه الأجزاء ، وينبذ كل آلية محافظة . وهكذا تخلت الغريزة عن مكانها مؤقتا لمجموعة من العادات وكانت كل عادة من هذه العادات جائزة لا ضرورية ، وكان الأمر الضرورى الوحيد هو اتجاه مجموعها الى المحافظة على المجتمع ، وكانت هذه الضرورة تجر معها الغريزة . ان الشعور بضرورة المجموع هذه التى نشعر بها من خلال جواز الأشياء هو ما نسميه بمجموع الالزام الأخلاقى . على أن الأجزاء ليست جائزة الا فى نظر المجتمع ، أما بالنسبة الى الفرد الذى يخط فيه المجتمع هذه العادات ، فان الجزء ضرورى ضرورة الكل . وبعد ، فان هذه الآلية التى أرادتها الطبيعة كانت آلية بسيطة كالمجتمعات التى أوجدتها الطبيعة فى البدء ، فهل تنبأت الطبيعة بما ستصير اليه مجتمعات كمجتمعاتنا من نمو هائل ، وتعقد لا حد له ؟ ولنفهم قبل كل شىء معنى السؤال ؛ فلا يؤخذن من كلامنا أن الطبيعة تريد شيئا أو تتنبأ بشىء ، بالمعنى الأصلى للكلمة ؛ فكلامنا هنا نجرى فيه على طريقة البيولوجيين فى كلامهم عن قصد الطبيعة حين يعينون وظيفة ما لعضو ما ، فما يعنون بذلك غير ملاءمة العضو للوظيفة ، فنقول : مهما تحضرت الانسانية ومهما تبدل المجتمع فان الاتجاهات الأساسية للحياة

الاجتماعية قد بقيت على ما كانت عليه فى البدء ، نستطيع أن نكشف عنها ، وأن نلاحظها ، فنرى أن بنية الانسان الأخلاقية ، البنية البدئية الأساسية ، انما خلقت لمجتمعات بسيطة مغلقة . وهذه الميول العضوية لا تبدو لشعورنا فى وضوح ، على أنها من أقوى العناصر التى يتألف منها الالزام الأخلاقى . فمهما تكن أخلاقنا قد بلغت من تعقد ، ورغم أنها تبطنت بميول ليست مجرد أشكال من الميول الطبيعية ، ولا هى سائرة فى اتجاه الطبيعة ، فاننا اذا أردنا أن نرسِّب ما فى هذه الكتلة السائلة من الزام محض لما حصلنا على غير هذه الميول الطبيعية . ذلك هو النصف الأول من الأخلاق . وأما النصف الثانى فلم يكن فى حسبان الطبيعة ، أعنى أن الطبيعة قد تنبأت بأن الحياة الاجتماعية ستتسع بالعقل بعض الاتساع ، ولكنها لم تحسب حساب هذا الاتساع كله ، وما كان لها أن تريد للاتساع أن يبلغ هذا الحد فيغدو خطرا على البنية الأصلية . وعلى هذا يكون الانسان قد خدع الطبيعة ، وغدر بها . والطبيعة على فرط علمها ، ساذجة جدا . وما هذه بالحالة الوحيدة التى يخدع فيها الانسان الطبيعة . فالطبيعة مثلا قد أرادت للانسان أن يتناسل الى غير حد ، كسائر الحيوانات ، فاتخذت أدق التدابير لتضمن بقاء النوع بتوالد الأفراد ؛ ولكن لم يخطر لها على بال ، حين وهبت لنا العقل ، أننا سرعان ما نجد الوسيلة التى تفصل بها العمل الجنسى عن نتائجه ، فنمتنع عن الحصاد ، من غير أن نتنازل عن لذة الزرع . والانسان يغدر بالطبيعة أيضا حين يقلب التعاون الاجتماعى الى أخوة انسانية ، وان كان معنى الغدر هنا مختلفا عنه فى الحالة الأولى كل الاختلاف ، الا أنه غدر على كل حال . فالمجتمعات التى نرى صورتها فى البنية الأصلية للنفس الانسانية ، والتى نستطيع

أن نرى صورتها فى الميول الفطرية الأساسية للانسان الحالى ، هذه المجتمعات ، وان كانت تقتضى أن يتماسك أعضاء الجماعة الواحدة أوثق التماسك ، فانها تقتضى أيضا أن يكون بين جماعة وأخرى عداوة كامنة ، فكأن من الواجب على كل جماعة أن تكون دوما على استعداد لدفاع أو هجوم . وليس معنى هذا أن الطبيعة أرادت الحرب للحرب . وقادة الانسانية العظام الذين قهروا الحدود ، وتجاوزوا الحواجز قد ساروا أيضا فى اتجاه الوثبة الحيوية ، ولكن هذه الوثبة الخاصة بالحياة هى مثلها منتهية عند حد ، وهى فى كل خطوة تخطوها تلاقى حاجزا . والأنواع التى ظهرت تترى انما هى محصلات هذه القوة مع قوى أخرى معاكسة ؛ هذه تدفع بها الى أمام ، وتلك تدور بها حيث هى . والانسان الأول كان كائنا عاقلا اجتماعيا . فأما اجتماعيته فقد نظمت بحيث تؤدى الى مجتمعات صغيرة ، وأما عقله فقد هيىء لتسهيل حياة الفرد والجماعة . ولكن العقل قد تمدد بجهده الخاص ، فبلغ من النمو ما لم يكن يقدّر له ؛ وحرر البشر من عبوديات الطبيعة ، فلم يكن من المستحيل ، فى هذه الشروط ، على بعض الموهوبين من هؤلاء البشر أن يفتحوا ثانية ما كان مغلقا ، وأن يحققوا ، لأنفسهم على الأقل ، ما لم يكن فى وسع الطبيعة أن تحققه للانسانية كافة . ثم انتهى الأمر بأن جرى الناس فى اثرهم ، ولو بالخيال على الأقل . ان للارادة عبقريتها ، كما للفكر ؛ والعبقرية تتحدى كل تنبؤ . فعن طريق هذه الارادات العبقرية ، استطاعت وثبة الحياة التى تجرى فى المادة أن تحصل من المادة على وعود تتعلق بمستقبل النوع ، ما كانت تخطر على بال حين كان النوع يتكون . وهكذا فاننا بالانتقال من التعاون الاجتماعى الى الاخوة الانسانية ، نقطع صلتنا بنوع من الطبيعة ،

لا بكل الطبيعة ، فنستطيع اذن أن نقتبس عبارة سبينوزا ، بعد أن نحور معناها ، فنقول : اننا ننفصل عن الطبيعة المطبوعة لنرتد ثانية الى الطبيعة الطابعة .

فبين الأخلاق الأولى والأخلاق الثانية ما بين السكون والحركة : الأولى ثابتة لا تتغير ، وان تغيرت فسرعان ما تنسى أو تنكر انها تغيرت ، فهى تدعى فى كل لحظة أن حالها الراهنة هى الحال النهائية . أما الثانية فهى انطلاقة الى أمام ، وهى ضرورة حركة ، فالتحرك من أصلها ، وبهذا تبرهن على تفوقها ، بل بهذا وحده تستطيع فى أول الأمر أن تعين تفوقها . فأنت لا تستطيع أن تستخرج الثانية من الأولى لأنك لا تستطيع أن تستخرج الحركة من عدة أوضاع للمتحرك ، أما الحركة فهى تتضمن السكون ؛ لأن كل وضع يمر به المتحرك يمكن أن يعد ويدرك على أنه وقفة ممكنة . ولكن علام البرهان على تفوقها هكذا ! اننا نحيا هذا التفوق قبل أن نتصوره ؛ ولا يمكن أن نبرهن عليه الا بعد أن نحسه ، فثمة تفاوت فى الشدة الحيوية .. فالذى يعمل بأخلاق المجتمع بانتظام يشعر شعور الدعة ، هذا الشعور الذى يشترك فيه الفرد والمجتمع ، فيمثل تداخل المقاومات المادية بعضها ببعض . أما النفس التى تنفتح ، فتنهار أمام ناظريها الحواجز ، فهى للفرح كلها ، والفرح أغنى من اللذة والدعة ، فهما لا يحتويانه فى حين أنهما متضمنان فيه . وهما فى الواقع توقف أو ردىء أما هى فمضى قدما .

ولهذا كان من السهل أن يعبر عن الأخلاق الأولى ، خلافا الثانية. فالعقل واللغة ، فى الواقع ، يتناولان الأشياء فيصعب عليهما أن يمثلا

الانتقال أو التقدم . ان أخلاق الانجيل هى فى جوهرها أخلاق النفس المنفتحة ، ولذلك لوحظ عليها أنها غريبة بل متناقضة فى كثير من أوامرها ووصاياها . فاذا كان الغنى مثلا شرا من الشرور ، أفلا نسىء الى الفقير اذا تخلينا له عما نملك ؟ واذا مددنا الخد الأيسر لمن يصفعنا على الخد الأيمن أفلا نطوح بالعدالة التى لا يكون بدونها محبة ؟ ولكن الغرابة تزول ، والتناقض يتبدد اذا نحن نظرنا من وراء هذه المواعظ الى القصد منها وهو التأدى الى حالة روحية . فلئن وجب على الغنى أن يتخلى عن ماله للفقراء ، فما ذلك من أجل الفقراء بل من أجله هو نفسه : وأما المسكين « فطوبى له بالروح » . فليس المستحسن أن يكون الانسان محروما ، ولا أن يحرم نفسه ، بل أن لا يشعر بالحرمان . وهكذا فان الأخلاق كانت محبوسة ، وكانت مادية متجمدة فى قوانين ، حتى اذا انفتحت النفس اتسعت ، وارتقت الى عالم روحى محض : فكأن الأولى أصبحت بالنسبة الى الأخرى صورة لحظة مجتزأة من الحركة . وهذا هو المعنى العميق لتلك المقابلات التى تتعاقب فى خطبة الجبل : « قالوا لكم .. وأنا أقول لكم » فها هنا المنفتح ، وهنالك المغلق .. على أن الأخلاق المعمول بها لا تنسخ حينذاك ، وانما تغدو لحظة من تطور طويل ، فنحن لا نعدل عن المنهج القديم ، ولكننا ندخله فى منهج أعم منه ، كما يتفق للحركى أن يستوعب فى ذاته السكونى ، فيصبح هذا حالة جزئية من ذاك ، وعندئذ نحتاج الى تعبير مباشر عن الحركة والاتجاه ، فاذا أردنا أن نعبر عنها بلغة الساكن — ولابد أن نريد — وصلنا الى قواعد تكاد أن تكون متناقضة . ولذلك فأنا أشبه هذه القواعد التى لا يمكن تطبيقها من قواعد الانجيل بما كشفت عنه التفسيرات الأولى لحساب

التفاضل من وهن المنطق فيه . والواقع أن الصلة بين الأخلاق القديسة ؛ وأخلاق المسيحية شبيهة فى نوعها بالصلة بين الرياضة القديسة ورياضة اليـــوم " .

فهندسة الأقدمين استطاعت أن تأتى بحلول خاصة هى تطبيقات لقواعدنا العامة ولكنها لم تستنبط هذه القواعد ، فقد كانت تعوزها الوثبة التى كان فى وسعها أن تقفز من السكونى الى الحركى . ولكننا نشعر على كل حال أنهم فعـــلوا كل ما فى وســـعهم ، حتى يقتربوا بالسكونى من الحركى . ونحن نشعر بمثل هذا الشعور حين نقـــابل العقيدة الرواقية بالأخلاق المســـيحية . فقد كان الرواقيون يعلنون أنهم مواطنو العالم كله ، وأن البشر كلهم أخوة ، لأنهم صدروا عن اله واحد . وهذا الكلام يكاد أن يكون كلام المسيحية نفسه . ولكن لم يكن له ما كان لها من صدى ، لأنه لم "يقل" باللهجة التى قيلت بها . ولقد كان الرواقيون قدوة رائعة . ولكنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يسوقوا الانسانية معهم ، وما ذلك الا لأن الرواقية هى فى جوهرها مذهب فلسفى . والفيلسوف الذى يشغف بمذهب سام كهذا ، قد يبث فيه الحياة كما بث حب « بيجماليون » حياة فى التمثال الذى نحته . ولكن شتان بين هذا وبين الحماسة التى تسرى من نفس الى نفس سريان الحريق . وقد يتجلى هذا الانفعال فى أفـــكار تؤلف مـــذهبا أخلاقيا ، لا بل قد يتجلى فى مذاهب عدة يختلف بعضها عن بعض ، فما يجمع بينها غير الروح الواحدة التى تسرى فيها ، ولكن المهم هو أن هذا الانفعال سابق على الفكرة ، لا لاحق بها . واذا أردنا أن نجد شيئا منه فى العصر القديم ، وجب علينا أن لا نعود الى الرواقية ، بل الى ذلك الذى ألهم اليونان كل مذاهبها الفلسفية من غير أن يأتى هو

بمذهب ، ومن غير أن يخط سطرا واحدا . يجب أن نعود الى سقراط . نعم ، ان سقراط يضع الفعالية العقليـة فوق كل شيء ، ولا سـيما الوظيفة المنطقية للفكر ، وكان غرضه من هذه السخرية التي يستصحبها معه أينما سار أن يقصى بها الآراء التي لا تصمد لمحك التفكير ، فيجعل أصحابها يخجلون ، اذ يرون أنهم يناقضون أنفسهم بأنفسهم . والحوار ، كما كان يفهمه ، هو الذي بعث على الجدل الأفلاطوني ، ثم بعث من بعد على هذا المنهج الفلسفي الذي لا نزال نأخذ به ، وهو منهج عقلي في جوهره . فقد كان الغرض من الحوار أن يؤدي الى التصورات فالحدود . وغدت هذه التصورات فيما بعد الصور الأفلاطونية ، ثم كانت نظرية الصور هذه نموذجا تحتذيه الفلسفة التقليدية فيما أنجبت من أبنية ميتافيزيائية هي الأخرى عقليـة في جوهرها . لا بل لقد ذهب سقراط الى أبعد من ذلك ، فجعـل من الفضيلة نفسها علما ، فوحد بين العمل بالخير ، والعلم به . ومهـد بذلك للمذهب الذي يجعل الحياة الأخلاقية في تشغيل الفكر . ولا يمكن أن يوضع الفكر في مركز اسمى من هـذا المركز الذي أحـله فيه سقراط ، أو ذلك على الأقل ما يبدو لأول وهلة . ولكن فلننظر الى الأمر نظرة أقرب : ان سـقراط يعلم الناشئة لأن وحياً في دلفس يهتف به أن افعل . انه يتلقى رسالة . وهو فقير ، ولكن يجب أن يظل فقيرا ، يجب أن يختلط بالشعب ، ويجب أن يتكلم لغة الشعب ، ولن يخط سطرا . لأنه يريد لأفكاره أن تنتقل الى نفوس الناس حية ، فينقلوها الى نفوس غيرهم أيضا . وليس يحس بجوع أو عطش ، لا لأنه زاهد ، بل لأنه متحرر من الحاجة ، متحرر من جسده . و «شيطانه» يرافقه حيث سار ، ويهتف به أن تكلم كلما مست الحاجة الى كلام .

وهو يؤمن بهذا الهاتف حتى ليؤثر أن يموت على أن لا يتبع ما يقوله له : فلئن أبى أن يدافع عن نفسه أمام المحكمة الشعبية ، فسعى الى حتفه بظلفه ، فلأن شيطانه لم يقل له شيئا يحوله عنه . ان رسالته رسالة دينية صوفية ، على نحو ما نفهم الدين والتصوف اليوم ؛ وتعليمه مهما يكن عقليا ، فانه مرهون بشيء يفوق العقل الخالص . ألسنا نلمح ذلك فى تعليمه ؟ هذه الصفحات الملهمة الغنائية التى نجدها فى مواضع كثيرة من محاورات أفلاطون ، اذا لم تكن لسقراط نفسه بل لأفلاطون . أو اذا صح ان لغة سقراط كانت دائما هى اللغة التى ينسبها اليه اكسينوفانس ، فكيف نفهم تلك الحماسة التى كان يلهب بشواظها نفوس تلاميذه ، والتى ستزين من بعده على العصور . ان جميع فلاسفة الأخلاق اليونانيين من رواقيين وأبيقوريين وكلبيين ، قد صدروا عن سقراط فيما قالوه ، لا لأنهم قبسوا منه الموقف الروحى الذى أبدعه .. موقف الحكيم . وهو موقف لا يوافق الروح اليونانية كل الموافقة . فاذا رايت فيلسوفا قد حبس نفسه على الحكمة ، وانشق عن عامة الناس ليعلمهم أو ليكون قدوة لهم أو لينصرف الى تحصيل كماله الذاتى فاعلم أن سقراط ماثل حياً أمامه ، يؤثر فيه بما له من سحر وسلطان عظيم . ولنمض الى أبعد من ذلك . قالوا ان سقراط أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض . ولكن لو كان مفهوم الروح الذى ينسبه اليه أفلاطون فى « الفيدون » ليس له ، فكيف يمكن أن نفهم حياته وكيف يمكن أن نفهم موته ؟ ان هذه الأساطير التى نجدها فى محاورات أفلاطون والتى تتناول الروح ، وأصلها ، ودخولها فى الجسد ، ما هى لعمرى الا التعبير فى فكر أفلاطونى عن انفعال مبدع هو الانفعال الكامن فى تعليم سقراط الأخلاقى . ان هذه الأساطير لهى من الحالة الروحية السقراطية بمنزلة شرح اللحن من اللحن

نفسه .. وقد لازمت الجدل الأفلاطونى ، ثم سرت خفية فى الميتافيزياء اليونانية كلها ، ثم تبدت سافرة فى الأفلاطونية المحدثة السكندرانية ، على يد« أمونيوس » أو على يد « أفلوطين » الذى يصرح أنه متمم لسقراط ؛ فهى جسم مذهبى لروح سقراط شبيه بالجسم الذى تشيع فيه روح الانجيل . ورغم ما بين الميتافيزياءين من شبه ، أو ربما لما بينهما من شبه ، فقد تناهضتا العداء ، قبل أن تقتبس احداهما من الأخرى خير ما فيها . وظل الناس مدة طويلة يتساءلون : ألى المسيحية ننتسب ، أم بالأفلاطونية المحدثة ندين ؟ وكان سقراط هو الند ليسوع . فهذه العبقرية العملية ، عبقرية سقراط، أكان يكون هذا شأنها لو كانت فى غير هذا المجتمع ، وفى غير هذه الظروف ، فلم يرعها ما رأته من خطر التجريبية الأخلاقية التى كانت ترين على العصر ، ولم يرعها ما شاهدت فى الديموقراطية الأثينية من تفكك ، ولم تضطر لأن تبادر الى شيد حقوق العقل غير محتفلة بالحدس والالهام كبير احتفال ، ولولا أن اليونانى الذى فيها كان يقهر الشرقى الذى تريد أن تكونه ؟ ولقد ميزنا بين النفس المغلقة والنفس المتفتحة . فمن ذا الذى يريد أن يحشر سقراط فى زمرة النفوس المغلقة ! لئن كان التهكم يملأ تعليم سقراط ، وكانت الاندفاعات الغنائية فى تعليمه نادرة ، فان هذا القليل من الاندفاعات قد فسح المجال لروح جديدة ، وكان له فى مستقبل الانسانية أثر حاسم عظيم .

بين النفس المغلقة والنفس المفتوحة ، هنالك النفس التى تنفتح . بين سكون القاعد وحركته حين يركض ، هنالك حالة النهوض والوقوف . بين السكونى والحركى فى الأخلاق ، هنالك حالة الانتقال . وهذه

الحالة الوسيطة قد لا نشعر بها اذا نحن نظرنا ونحن فى حالة الراحة الى الاندفاع اللازم للقفز الى الحركة دفعة واحدة ، ولكنها تفجأ الانتباه اذا نحن وقفنا عندها ، وهذا فى العادة دليل على نقصان الاندفاع .
ولنقل هذا الأمر نفسه على صورة أخرى : لقــد رأينا أن السكونى المحض فى الأخلاق هو تحت ـــ عقلى ، وأن الحركى المحض هو فوق ـــ عقلى . الأول أرادته لنا الطبيعة ، والثانى تأتى به العبقرية الانسانية . ذلك يميز مجموعة العادات الانسانية التى تناظر فى الانسان بعض الغرائز فى الحيوان ، فهو اذن أقل من عقل ، أما هذا فهو تطلع وحدس وانفعال ويمكن أن ينحل الى أفكار هى تسجيل عقلى له قابل لأن تمضى فى تفاصيله الى غير نهاية فهو اذن يحتوى على ما شئت من عقلية ، كما تحتوى الوحدة التعدد ، وتفوقه فما يستطيع أن يعادلها بحال ، واذن فهو أكثر من عقل . بين هذين الطرفين هنالك العقل نفسه. ولو أن النفس الانسانية وثبت من الأول ولم تبلغ الآخر لوقفت عند هذا الحد الوسط ، ولسادتها أخلاق النفس المغلقة ، فلم تبلغ أو تبدع أخلاق النفس المنفتحة ، ولكانت حالتها ، وهى حالة النهوض ، فى مستوى العقلية . ان موقف مثل هذه النفس بالنسبة الى ما أتت على تركه هو موقف اللامبالاة ، وعدم التأثر ، فترتسى فى « آتاراكسيا » الأبيقوريين أو « آباتيا » الرواقيين ؛ وبالنسبة لما تجد فى ذاتها من شيء ايجابى ، اذا كان هجرها للقديم يريد أن يكون تعلقا بجديد ، تكون حياتها حياة تأمل ونظر ، فتعيش وفقا للمثل الأعلى الذى رسمه أفلاطون وأرسطو . والحق أن هذا الموقف ، من أى وجهة نظرت اليه ، موقف قويم أبى ، جدير بكل تقدير ، وهو وقف على الصفوة من خيار الناس . ويمكن لفلسفات مختلفة فى مبادئها أن تلتقى عنده . ان هناك

طريقا واحدة للانتقال من العمل المحصور فى دائرة ، الى العمل المطوف فى الفضاء الفسيح ، من التكرار الى الابداع ، مما هو دون العقل الى ما هو فوق العقل . ومن يقف بين الطرفين فهو بالضرورة فى منطقة التأمل والنظر ، لأنه لم يقف عند الأول ، ولا هو بلغ الثانى ، فطبيعى أن يكون آخذا بهذه الفضيلة ــ النصف ، وأعنى بها الانعزال .

وقد تكلمنا الآن عن العقل المحض الذى ينحبس فى ذاته ويرى أن غرض الحياة هو ما كان يسميه الأقدمون « بالعلم » أو النظر . فنحن تكلمنا اذن عما يميز أخلاق فلاسفة اليونان بوجه الخصوص . على أن الأمر لن يكون متعلقا بالفلسفة اليونانية أو الشرقية خاصة ، بل بأخلاق العالم كافة ، اذا نظرنا الى العقل من حيث هو مجرد صانع لمواد ، أو موفق بين مواد ، بعضها دون العقل ، وبعضها فوقه ، مما كان موضوع بحثنا فى هذا الفصل . لقد قلنا فى تحديد جوهر الواجب ان هناك قوتين تؤثران فينا هما الدفع من جهة والجذب من جهة أخرى : وقد كان هذا التمييز ضروريا ، فالفلسفة ما أخفقت فى أن تفسر لنا كيف يمكن لأخلاق أن تستولى على النفوس الا لأنها لم تفعل ذلك ، واقتصرت على هذه النزعة العقلية التى تغشى اليوم المجموع . ولكننا ، بهذا التمييز ، قضينا على هذا العرض بأن يكون تخطيطيا ، كما أشعرنا بذلك من قبل . ان التطلع يميل الى التصلب فيأخذ شكل الالزام المحدود ، والالزام المحدود يكبر ويتسع فيشمل التطلع ، فكأنهما اذن على ميعاد ، يلتقيان فى منطقة الفكر حيث تصنع التصورات ، ثم يسفر هذا اللقاء عن امتثالات عقلية يجمع الكثير منها بين ما هو علة ضغط ، وما هو موضوع تطلع . حتى لقد يغيب عن نظرنا الضغط المحض ، والتطلع المحض اللذان يؤثران فى ارادتنا ، فما نرى غير التصور وقد

انصهر فيه الموضوعان المتميزان اللذان كان يتعلق أحدهما بالضغط . وثانيهما بالتطلع ، فنحسب أن هذا التصور هو الذى يؤثر فينا . وبهذا الخطأ نستطيع أن نعلل اخفاق النظريات الأخلاقية العقلية ، أى بوجه العموم ، اخفاق معظم النظريات الفلسفية فى الواجب . وليس معنى هذا طبعا أن ليس للفكرة المحضة من تأثير فى ارادتنا . ولكن هذا التأثير لا يكون ناجعا الا اذا اتفق له أن يكون وحده فى الميدان ، وبدون ذلك يكون من الصعب عليه أن يقاوم التأثيرات المعاكسة ؛ واذا ظفر عليها ، كان تفسير ذلك أن الضغط والتطلع اللذين تنازل كل منهما عن تأثيره الخاص ، فتمثلا معا فى فكرة ، يعودان الآن فيظهران فى فرديتهما واستقلالهما ويبذلان كل ما لهما من قوة .

ويطول بنا الاستطراد اذا نحن أردنا أن نبين نصيب كل من هاتين القوتين ، الاجتماعية واللااجتماعية ، قوة الدفع وقوة الجذب ، اللتين تهبان للحوافز الأخلاقية نجعها . يقول الرجل الفاضل : انه يفعل ما يفعل احتراما لذاته ، وشعورا بالكرامة الانسانية . ومن البدهى أنه ما كان ليقول هذا لولا أنه جزأ نفسه شخصيتين : شخصية هى ما كان يكونها لو أرخى لنفسه العنان ، وشخصية هى التى تسمو به اليها ارادته : فالأنا التى تحترم غير الأنا التى تحترم نفسها ؟ فمن هى هذه الأنا الأخيرة ؟ وما هى كرامتها ؟ ومن أين يأتيها هذا الاحترام الذى توحى به ؟ ودعنا من تحليل الاحترام ، وما نجده فيه من حاجة الامحاء ، ومن موقف الأجير من المعلم ، أو موقف العرض من الجوهر ، على لغة أرسطو ، ولنحاول أن نحدد هذه الأنا العليا التى تنحنى أمامها الشخصية الضئيلة . لا شك عندى أنها «الأنا الاجتماعية» قبل كل شىء ، هذه الأنا الثاوية فى داخل كل منا ، والتى سبق أن قلنا

فيها كلمة يسيرة . اذا نظرنا فى العقلية البدائية ، على فرض وجـود عقلية بدائية ، ولو نظريا فقط ، وجدنا احترام الذات مرافقا لشعور بالتضامن بين الفرد والمجتمع ، وهذا التضامن هو من القوة بحيث أن المجتمع يظل موجودا فى الفرد حتى فى عزلته ، فيراقبه أو يشجعه ، أو يهدده ، ويطلب اليه أن يستشيره وأن يذعن له : ووراء المجتمع قوى « فوق ــ طبيعية » يرتبط بها الفرد ، وتجعل المجتمع مسؤولا عن أفعال الأفراد . ان ضغط الأنا الاجتماعية يتم بهذه القوى كلها مجتمعـة . والفرد لا يذعن جريا على ما اعتاده من نظام ، أو خـوفا من عقاب فحسب ، فالمجتمع الذى ينتسب اليه هو فى نظره فوق كل مجتمع ، ولو لم يكن ذلك الا لاذكاء شجاعته فى المعارك . وهـذا الشـعور بالتفوق يزيده قوة ، ويمتعه بكل ما فى الكبرياء من لذائذ . بل انظروا الى مجتمع أكثر تطورا ، فكروا فيما تنطوى عليه كلمة « أنا رومانى » من اباء وقوة روحية . ألا ترون أن احترام الذات عند هذا المواطن الرومانى مختلط بقوميته ، على حد تعبيرنا نحن اليوم . بل عـلام الرجوع الى التاريخ أو الى ما قبـل التاريخ حتى ندرك أن احترام الذات مصحوب بأنانية الجماعة ؟ لننظر فيما يدور على بصر منا فى هذه المجتمعات الصغيرة التى تقوم فى حضن المجتمع الكبير ، وتكون الرابطـة التى تجمع أفرادها ، وتميزهم من غيرهـم ، على شىء من التفوق ، ظاهريا كان أو حقيقيا . ان أعضاء جماعة من هذه الجماعات يتماسكون فيما بينهم ، ويتخذون لأنفسهم « شعارا خاصا » ، فينشأ بينهم « شعور » بالشرف ، ما هو الا روح هذه الجماعة . هذه هى العناصر الأولى التى تكون منها احترام الذات . وهو اذا نظرنا اليه من هذه الناحية التى يصعب اليوم عزلها الا بالتجريد نرى أنه ملزم ، لما

يحمل معه من ضغط اجتماعى . ومن الواضح بعد هذا أن الضغط ينقلب الى انجذاب اذا كان احترام « الذات » احتراما لشخصية نعجب بها ، ونبجلها ، ونحمل صورتها فى أنفسنا ، ونصبو لأن نماثلها مماثلة النسخة للأصل . والأمر لا يتم على هذا النحو ، فى الواقع ، لأن التعبير مهما حاول ألا يثير الا أفكار انطواء على الذات ، يظل فى نهاية تطوره شعورا اجتماعيا ، كما كان فى مبدأ وجوده ، ولكن الوجوه الأخلاقية الكبيرة التى حفظها التاريخ تطل علينا من وراء العصور ، وتمد لنا أيديها من فوق هامات المجتمعات الانسانية ؛ وهى فى مجموعها تكون ملكوتا الهيا ، تهيب بنا أن ندخل اليه . قد لا نسمع صوتها متميزا بينا ، ولكن النداء قد انطلق ، وفى أعماق أنفسنا شيء يتحرك ، فيلبيه ، فننتقل بالفكر من المجتمع الذى نحن فيه ، الى المجتمع المثالى . وحين ننحنى أمام الكرامة الانسانية فى أنفسنا ، ونقول اننا نعمل ما نعمل احتراما لذواتنا ، فان احترامنا يعرج الى هذا المجتمع المثالى . نعم ان التأثير الذى يبعثه فينا أفراد ، يميل الى أن يصبح غير شخصى ، وهذا الطابع اللاشخصى يتضح فى نظرنا أيضا حين يقول لنا الأخلاقيون ان العقل ، الموجود فى كل منا ، هو قوام الكرامة الانسانية . ولكن يجب أن نتفاهم على هذه النقطة . أما أن العقل هو السمة التى تميز الانسان فهذا ما لا ينكره أحد . وأما أن له قيمة سامية بالمعنى الذى يقال فيه عن أثر فنى بديع ان له قيمة ، فهذا ما نوافق عليه أيضا . ولكن يجب أن نعرف لماذا كان العقل يستطيع أن يأمر أمرا مطلقا ، وكيف يجعلنا حينذاك نذعن له . ان كل ما يستطيعه العقل هو أن يورد حججا ، وهذه الحجج من المباح دوما أن نرد عليها بحجج أخرى ، فيجب ألا نكتفى بالقول ان العقل الموجود فى كل منا يفرض

علينا احترامه ، وينال خضوعنا لقيمته السامية ، بل يجب أن نضيف الى ذلك أن هنالك ، وراء العقل ، الرجال الذين أسبغوا على الانسانية حلة الألوهية ، فطبعوا العقل ، وهو الصفة الأساسية فى الانسان ، بطابع الهى . وهؤلاء هم الذين يجذبوننا الى المجتمع المثالى ، فى نفس الوقت الذى نخضع فيه لضغط المجتمع الواقعى .

الأفكار الأخلاقية متداخلة كلها ، ولكن فكرة العدالة أصلحها للدرس ، لأنها أولا تشمل سائر الأفكار الأخرى ؛ ولأنها ثانيا تعبر عن ذاتها ، على غناها الأوفر ، بتعابير أبسط ؛ ولأنها آخيرا وخصوصا تجمع بين صورتى الالزام ، منطويتين احداهما فى الأخرى . العدالة ، فى كل الأزمنة ، تثير فى الذهن أفكار المساواة والنسبة والتعويض ، فكلمة (Pansare) اللاتينية التى منها اشتقت كلمة (Compensation) تعويض ، وكلمة (Récompense) مكافأة ، تفيد الوزن (Peser) وكلمة العدالة Equité تفيد المساواة ، والكلمات (Règle , Règlement Rectitude , Régularité) هى كلمات تشير الى الخط المستقيم . وهذا الرجوع الى الحساب والهندسة هو من الصفات التى تميز العدالة فى كل عصورها ، وقد وجدت فكرتها منذ وجدت المبادلات . وأى مجتمع ، مهما كان بدائيا ، لم يعرف المقايضة ؟ فكان لا بد أن يتساءلوا هل للشيئين المتبادلين قيمة واحدة ، أى هل يمكن أن يستبدل بهما شىء ثالث واحد . حتى اذا صيغت هذه المساواة فى القيمة فى قاعدة . ودخلت القاعدة فى معاملات الجماعة ، وجاء « مجموع الالزام » كما قلنا فتوضع عليها .. كانت هى العدالة فى صورتها الواضحة ، وطابعها القاهر ، وما يرتبط بها من أفكار المساواة ، والمقابلة بالمثل . ولكنها لن تطبق على مبادلات الأشياء فحسب ، بل ستمتد بالتدريج

الى العلاقات بين الأشخاص ، من غير أن تستطيع مع ذلك أن تتحرر من كل اعتبار للأشياء والمبادلة . وقوامها حينذاك هو أنها تعـدل الاندفاعات الطبيعية بادخالها فكرة المقابلة بالمثل ، الطبيعية أيضـا ، كتوقع أذى مساو لما قد نلحق بغيرنا من أذى . فى المجتمعات البدائية، لم تكن الجرائم التى تقع على الأفراد لتعنى الجماعة الا نادرا ، وذلك حين يكون الجرم مضرا بها هى ذاتها لاثارته سخط الآلهة عليها . فما على الشخص الذى لحق به الأذى أو ما على أسرته الا أن تتبع غريزتها، وتفعل ما تمليه عليها طبيعتها ، فتأخذ بالثأر وتنتقم . ولو أن هـذه المقابلة بالمثل للأعمال السيئة لم تكن خاضعة بصورة غامضة لقواعد التبادل العامة لكان الانتقام غير متناسب مع الجرم قط . والواقع أنه يتفق أن تدوم الخصومة الى غير نهاية ، ويتتابع الثأر الى غير حد اذا لم ترتض احدى الأسرتين أن تقبل دية مالية : وهنا تبرز لنـا فكرة التعويض بوضوح ، وقد تضمنتها من قبل فكرتا التبادل . والمقابلة بالمثل . وبعد ، فلنفرض الآن أن المجتمع هو الذى يأخذ القصاص على عاتقه ، ويردع الناس عن أعمال الشدة مهما كانت . اننا نقول عندئذ ان المجتمع هو الذى يحقق العدالة اذا كنا نعنى بهذا الاسم القـاعدة التى يرجع اليها الأفراد أو الأسر لوضع حد لخصوماتهم . فنرى أن المجتمع يزن العقاب على قدر الاساءة ، والا لما رأى المسىء ضرورة للوقوف فى الاساءة عند حد ، فيذهب بها الى أقصاها : ولكن العين بالعين والسن بالسن . وكل عقاب يجب أن يكون مكافئا للاساءة . ولكن هل تكون كل عين مكافئة لأى عين ، وهل يكون كل سن معادلا لأى سن ؟ يجب أن يقـام للكيف وزن كما للكم . وقانون التكافؤ العددى لا ينطبق الا فى داخل طبقة واحدة . فالاساءة التى تلحق بفرد ،

والضر الذى يوقع به يكون التعويض عنهما أقوى ، فيقتضى قصاصا أكبر ، اذا كان هذا الفرد ينتسب الى طبقة أعلى . وهكذا تصير المساواة الى نسبة . واذن فالعدالة مهما تشمل من ألوان فانها تعرَّف على صورة واحدة . ولن تتبدل صيغتها أيضا فى حضارة راقية ، حين تتناول العلاقة بين الحكام والمحكومين ، أو بصورة عامة بين الزمر الاجتماعية ، لأنها تدخل اعتبارات مساواة أو نسبة ، تجعل منها شيئا محددا بصورة رياضية ويبدو بالتالى حاسما . ليس من شك ، فى الواقع ، أن تقسيم المجتمعات القديمة الى طبقات خاضع بعضها لبعض مرده فى الأصل الى القوة . ولكن الخضوع الناشىء عن العادة ينتهى الى أن يبدو طبيعيا ، فيبحث له عن تعليل : ولئن ارتضت الطبقة الدنيا مصيرها هذه المدة ، فلقد ترتضيها أيضا ولو أصبحت هى الأقوى بالامكان ، فتسند الى القادة أنهم يفوقونها قيمة ، ويغدو هذا التفوق حاصلا بالفعل اذا استفاد هؤلاء القادة مما أحيطوا به من ظروف حسنة فى انماء عقولهم ، وتثقيف أخلاقهم . على أن هذا التفوق قد لا يكون الا مظهرا خارجيا أحاطوه بالعناية اللازمة للابقاء عليه . ومهما يكن من أمر ، سواء أكان هذا التفوق حقيقيا أم ظاهريا ، فحسبه أن يستمر حتى يبدو وراثيا فيقال لا بد أن يكون ثمة تفوق فطرى ، ما دام هنالك امتياز وراثى . ان الطبيعة ، لما أرادت النظام للمجتمع ، قد هيأت الانسان لمثل هذا الوهم ، حتى لقد وقع فيه أفلاطون نفسه ، فى جمهوريته المثالية على الأقل ؛ فاذا فهمنا سلم الطبقات على هذا النحو ، كانت الأعمال والفوائد كأنما هى كتلة مشتركة توزع على الأفراد بحسب قيمتهم . وبالتالى ، بحسب الخدمات التى يؤدونها ؛ وهكذا تحتفظ العدالة بميزانها : تقيس وتناسب . من هذه العدالة التى

قد لا يعبر عنها بصيغ نفعية ، ولكنها أمينة مع ذلك لأصلها «التجارى».
كيف ننتقل الى تلك التى لا تتضمن مبادلات ولا خدمات ، وانما هى أمر خالص بسيط يقر أن الحق لا يعتدى عليه ، وأن الانسان لا يقاس بثمن من الأثمان ؟ وقبل أن نجيب على هذا السؤال ، فلنعجب لسحر اللغة كيف تستطيع الكلمة أن تهب القوة للفكرة الجديدة ، حين تمتد اليها بعد أن قد تناولت موضوعا قبلها ، ثم كيف تعود فتؤثر فى الماضى، فتحور ذلك الموضوع السابق . وكيفما تصورنا الانتقال من العدالة النسبية الى العدالة المطلقة ، وسواء أتم ذلك دفعة واحدة ، أم دفعات متتالية ، فالمهم أن قد كان ثمة خلق ، فثمة شىء قد حصل . وكان من الممكن أن لا يحصل لولا بعض الظروف ، ولولا بعض الأشخاص، أو لولا شخص واحد . ولكننا بدلا من أن نفكر فى الجديد الذى استولى على القديم ، ودمجه فى كل غير منتظر ، نؤثر أن ننظر الى القديم على أنه جزء من هذا الكل ، ونعده ، فى هذه الحال ، كأنه كامن فيه من قبل : ولا تكون مفاهيم العدالة التى تعاقبت فى المجتمعات القديمة الا مناظر جزئية ناقصة من عدالة تامة هى عدالتنا نحن .
ولا لزوم لأن نفصل القول فى تحليل هذه الحالة الخاصة من ذلك الوهم الشائع العام ، الذى قلما لاحظه الفلاسفة ، والذى أفسد عددا كبيرا من المذاهب الميتافيزيائية ، والذى يطرح على نظرية المعرفة مسائل لا تحل . ونكتفى بأن نقول : ان من عادتنا أن نعتبر كل حركة الى أمام كأنها تناقص المسافة بين نقطة السير (الموجودة فعلا) ونقطة الوصول التى لا توجد كمحطة الا اذا بدا للمتحرك أن يتوقف عندها .
فاما أن الحركة يمكن أن تعتبر كذلك دوما حين تبلغ غايتها ، فليس يتبع هذا ان قوامها الاقتراب من هذه الغاية : ان مسافة ليس لها

بعد الا طرف واحد لا يمكن أن تتناقص بالتدريج لأنها ليست بعـد بالمسافة : وانما تتناقص حين يوجد المتحرك ، بتوقفه ، بالفعـل أو بالقوة ، نهاية أخرى ، وننظر اليه نظرة ورائية ، أو حين نتابع الحركة فى تقدمها ، لنتخيلها على هذه الصورة سلفا بالارتداد خطوات الى وراء . ونحن لا نشعر بهذا فى معظم الأحيان ، فيخيل الينا أن هـذا التنبؤ الورائى موجود فى الأشياء ذاتها ، على صورة وجود سابق للممكن فى المتحقق . وهذا الوهم هو الأساس فى كثير من المسائل الفلسفية التى تعطينا قسمة « زينون » مثالا عليها . وهو الذى نجده فى الأخلاق حين تعرف أشكال العدالة الآخذة بالاتساع بأنها اقتراب متزايد من العدالة المطلقة . على أن كل ما نستطيع أن نقوله هو أننا اذا افترضنا وجود هذه العدالة المطلقة كان فى الامكان أن نعتبر تلك العدالات محطات على الطريق ، تؤدى الى الأولى ، وانما رسمناها نحن بالنظر ورائيا . لذلك وجب أن نضيف أنه لم يكن ثمة سـير تدريجى بل قفزة فجائية فى لحظة ما ــ ولعل من المفيد أن نحدد النقطة التى تمت فيها هذه القفزة ، وأن نبين أيضا كيف أن العدالة المطلقة حين تم تصورها فى صورة غامضة ، بقيت طوال هذه المدة مثلا أعلى محترما لا أكثر ، ولم يكن أمر تحقيقها ليخطر على بال . ونقـول بخصوص النقطة الأولى : ان الفروق القديمة بين الطبقات ، هـذه الفروق التى فرضت فى أول الأمر بالقوة ، ثم قبلت بعد ذلك على أنها فروق فى قيمة الخدمات المؤداة ، أصبحت تخضع بالتدريج لنقد الطبقة الدنيا : وأصبحت قيمة القادة من جهة أخرى تتدنى شيئا فشـيئا لاسرافهم فى الثقة بأنفسهم ، ولتراخى ذلك التوتر الداخـلى الذى استمدوا منه قوة فى الذكاء والارادة فمكن سلطانهم . ولقد كان من

الممكن ، مع ذلك ، أن يصونوا مكانتهم لو ظلوا مستمسكين ؛ لكن ميلهم الى توكيد فرديتهم ، هذا الميل نفسه ، كان سببا فى أن يوجد بينهم طماعون ، يطمعون فى أن يكونوا هم الأسياد ، فيتخذون الطبقة الدنيا سندا لهم ، ولا سيما اذا كان لهذه الطبقة نصيب فى الأعمال . وعندئذ لن يكون ثمة تفوق فطرى فيمن ينتسب الى الطبقة العليا ، وينهار سحره . وعلى هذا النحو تأخذ الأرستقراطيات فى انحلال فى الديموقراطية ، لا لشيء الا لأن التفاوت السياسى شيء موقت ، شأن المساواة السياسية اذا هى تحققت ولم تكن الا واقعا موجودا فحسب، ففتحت المجال لبعض الحالات الاستثنائية كأن سمحت بوجود الرق . ولكن شتان بين هذه التوازنات التى تحصل آليا ، والتى هى دوما مؤقتة كتوازن الميزان فى أيدى العدالة القديسة ، وبين عدالة كعدالتنا ، هى عدالة حقوق الانسان التى لا تثير اليوم فى الذهن فكرة النسبة أو القياس ، بل فكرة المطلق ، وفكرة اللاقياس . ان هذه العدالة لا يمكن تصـورها تصـورا كاملا الا فى اللانهاية ، كما يقول الرياضيون ، ولا يمكن أن تصاغ ، فى لحظة معينة ، صياغة دقيقة قطعية ، الا فى النواهى . أما ، من ناحيتها الايجابية ، فهى ابداعات متعاقبة ، كل واحـدة منها تحقيق أكمل للشخصية ، وبالتالى للانسـانية . وهذا التحقيق لا يكون ممكنا الا بوساطة القوانين ، وهو يتضمن موافقة المجتمع . ومن العبث الادعاء أنه يتم بالتدريج من تلقاء ذاته ، بفضل الحالة الروحية التى يعيشها المجتمع فى فترة من فترات تاريخه ، فانما هو قفزة الى أمام ، لا تتحقق الا اذا عزم المجتمع على أن يعانى تجربة ، ولا بد له من أجل ذلك أن يقتنع ، أو أن يهتز على الأقل . والهزة انما يحدثها فرد . ومن العبث القول بأن هذه القفزة لا تفترض وراءها أى

جهد خالق ، وأن ليس ههنا ابتكار كابتكار الفنان . ان الذى يقول بمثل هذا ينسى أن معظم الاصلاحات الكبرى التى عرفها التاريخ قد بدت فى أول الأمر غير قابلة للتحقيق ، لا بل كانت كذلك فعلا . انه لم يكن من الممكن أن تتحقق الا فى مجتمع حالته الروحية هى مقدما الحالة الروحية التى تؤدى اليها حين تتحقق . فكأنما هنالك دائرة لا يمكن الخروج منها ما لم تكن ثمة روح أو أرواح ممتازة تضخم فى ذاتها الروح الاجتماعية ، فتحطم الدائرة ، وتجر وراءها المجتمع . وهذه هى معجزة الخلق الفنى نفســه . ان العمــل العبقرى الذى لا يروق للمجتمع فى أول الأمر ، يستطيع أن يخلق بمجرد وجوده نظرة للفن ، وجوا فنيا ، يساعدان على فهمه . وعندئذ يصبح عبقريا ، بنظرة ورائية . والا لبقى كما كان فىأول الأمر غير حائز القبول . ان النجاح فىالمشاريع المالية هو الذى يدل على أن فكرة المشروع كانت حسنة . وان فى الخلق الفنى لشيئا من ذلك ، مع هذا الفرق وهو أن النجاح ان أصابه الأثر بعد أن أخطأه ، فانما مرد ذلك الى تحول فى الذوق العام ، سببه هذا الأثر نفسه . فالأثر اذن قوة الى جانب كونه مادة ، فقد فرض وثبة أثارها فيه الفنان ، أو هى وثبة الفنــان نفسه ، كانت فى الأثر كامنة لا تُرى . ومثل هذا يقال فى الابتكار الأخلاقى ، ولا سيما فى الابداعات التى تتناول مادة العدالة خاصة ، ولكنها تبدّل أيضا صورتها — ونبدأ بالصورة فنقول :ان العدالة قد بدت دوما الزامية ، ولكنها كانت خلال مدة طويلة الزاما كســائر الالزامات ، فكانت تفى بضرورة اجتماعية شأن سائر الالزامات ، وكان ضغط المجتمع على الفرد هو الذى يجعلها الزامية . ولم يكن تجاوز العدالة يُستنكر أكثر أو أقل مما يُستنكر خرق أى قاعدة . ولم يكن

للعبيد عدالة ، أو قل كانت عدالة نسبية ، وكأنها اختيارية . وسلامة الشعب لم تكن القانون الأعلى فحسب ، كما ظلت كذلك ، بل كان يطلب أن تكون كذلك ، على حين أننا اليوم لا نتجرأ أن نقول مبدئيا بأنها تسوغ الظلم ، ولو اختلفت النتائج التى نستخلصها من هذا المبدأ. لنطرح على أنفسنا مثلا هذا السؤال المعروف : «ماذا نفعل لو علمنا أنه لسلامة شعب ، لا بل لوجود الانسانية ، هنالك فى موضع من الأرض ، فرد من الأفراد برىء ، يعيش فى عذاب دائم ، وألم أبدى ؟ لقد نوافق على ذلك اذا كان هنالك شراب سحرى ينسينا هذا الشخص ، فما نعرف من أمره شيئا . أما اذا كان لا بد من معرفته والتفكير فيه . ولا بد أن نذكر أن هذا الرجل يتحمل هذا العذاب الشديد لنستطيع نحن أن نعيش ، أو أن ذلك شرط أساسى للوجود على وجه العموم . فلا ، لا . لأن لا يوجد شىء قط خير من هذا .لأن تنهار الأرض أهون وأيسر . فما الذى جرى اذن ؟ كيف بزغت العدالة من الحياة الاجتماعية ، وكانت من قبل داخلة فيها على نحو غامض ، ثم حلقت فوقها ، وسمت على كل شىء مطلقة، متعالية ؟ لنتذكر لهجة أنبياء بنى اسرائيل ، ورنة أصواتهم . ان صوتهم نفسه هو الذى نسمعه حين يرتكب حيف كبير ، ويقر ظلم فاحش ، فمن أعماق العصور يبعثون صرخاتهم مستنكرين . نعم ، ان العدالة قد اتسعت من بعدهم اتساعا خاصا . والعدالة التى كانوا يبشرون بها عدالة لبنى اسرائيل ، وكان سخطهم على الظلم سخط « يهوه » نفسه على شعبه العاصى أو على أعداء هذا الشعب المصطفى . ولئن استطاع أحد منهم ، كعيسى ، أن يفكر فى عدالة عامة ، فلأن شعب اسرائيل الذى فضله الله على سائر الشعوب كان لارتباطه بالله ، يسمو على بقية الانسانية سموا كبيرا حتى

لابد أن يغدو بعد ذلك مثلا لها تحتذيه ، عاجلا أو آجلا . وهم على الأقل قد أسبغوا على العدالة طابع الصرامة القاسية ، فاحتفظت بها وأفاضتها على مادة متزايدة الى غير حد . ولكن هذه التزايدات لا تتم وحدها والمؤرخ المطلع يضع لكل منها اسما خاصا . فكل منها كان ابداعا ، ويظل الباب مفتوحا أمام ابداعات جديدة . ان التقدم الذى كان حاسما فيما يتعلق بمادة العدالة ، كما كانت النبوة كذلك فيما يتعلق بصورتها انما هو حلول الجمهورية الشاملة التى تشمل كل الناس محل الجمهورية التى كانت تقف عند حدود المدينة ويقتصر المجتمع فيها على الأحرار فحسب . وعن هذا بعد ذلك نشأت بقية السلسلة . ولئن ظل الباب مفتوحا لابداعات جديدة ، ولعله سيظل كذلك دوما ، فانما المهم أنه قد انفتح . ولسنا نشك أن التقدم الثانى ،وهو الانتقال من المغلق الى المنفتح ، انما يرجع الفضل فيه الى النبوة اليهودية . وهل كان فى الامكان أن يتم هذا التقدم عن طريق الفلسفة الصرف ؟ أنظر الى الفلاسفة كيف قاربوه ومسوه ثم أخطؤوه ! أنظر الى أفلاطون : انه جعل للانسان صورة فى عالم الصور فوق ــــ الحسية ؛ ومما يستنتج من ذلك طبعا أن البشر كلهم من جوهر واحد . وليس بين هذا وبين القول بأن للبشر جميعا قيمة واحدة ، وأن الاشتراك فى الجوهر يخول الجميع نفس الحقوق الأساسية ، الا خطوة واحدة . ومع ذلك فهذه الخطوة لم تُخط .. ولو خُطيت لقضت على الرق ، ولأتت على هذه الفكرة اليونانية القائلة بأن الغرباء ، لكونهم برابرة ، ليس لهم أن يطمعوا فى اى حق من الحقوق . وليست هذه الفكرة خاصة باليونان فحسب . اننا نجدها كامنة فى كل موضع لم تتسرب اليه المسيحية ، سواء عند المحدثين أو عند الأقدمين . فلئن ظهرت فى الصين مثلا

مذاهب أخلاقية سامية ، فانها لم تهتم بسن القواعد للانسانية عامة ، ولم تهتم الا بالجماعة ، ولو لم تقل هى ذلك . وقبل المسيحية وجدت الرواقية ، وأعلن فلاسفتها أن البشر اخوة ، وأن الحكيم من كان مواطنا للعالم بأسره . ولكن هذه القواعد كانت قواعد مثالية تصوروها تصورا ، ولعلهم تصوروها على أنها غير قابلة للتطبيق . فنحن لا نجد أى كبير من كبراء الرواقيين ، حتى ذلك الذى كان امبراطورا ، يرى ان من الممكن احباط الحاجز القائم بين الحر والعبد ، وبين الرومانى والبربرى . حتى اذا جاءت المسيحية أصبحت فكرة الاخوة الشاملة التى تتضمن المساواة فى الحقوق ، وعدم التعدى على الفرد ، فكرة ذات تأثير حقيقى . قد يقال هنا : ولكن التأثير كان بطيئا جدا ، فقد انقضى ثمانية عشر قرنا قبل أن تعلن حقوق الانسان فى أميركا أولا على يد المتطهرين ، ثم فى فرنسا على يد رجال الثورة ، ولكن هذا لا يبطل أنها بتعاليم الانجيل بدأت ، ثم استمرت بعد ذلك لا يحدها شىء . وشتان بين مثل أعلى يقدمه للناس حكماء ، وان كانوا جديرين حقا بالاعجاب ، وبين مثل أعلى يقذف الى العالم رسالة مترعة حبا ، تبشر بالحب . والحق أن الأمر هنا ليس أمر حكمة محدودة ، يمكن أن تصاغ جميعها فى قواعد ، بل هنا اتجاه ومنهج : اذا كان ثمة غاية يشار اليها ، فهى غاية وقتية ، وتتطلب من أجل ذلك جهدا متجددا باستمرار ، ولا بد أن يكون هذا الجهد جهد ابداع ، على الأقل لدى بعض الأفراد . وأما المنهج فهو أن نفترض ممكنا ما ليس بالممكن فعلا فى مجتمع معين ، وأن نتخيل ما يمكن أن ينتج عنه بالنسبة الى الروح الاجتماعية ، فنتأدى حينذاك الى شىء من هذه الحالة الروحية بالتبشير والقدوة ، حتى اذا حصل الأثر ، عاد فأثر فى سببه بحركة

رجعية ، فكانت العواطف الجديدة على ضعفها ، مثارا للتشريع الجديد الذى يبدو أنه كان ضروريا لوجودها ، والذى يفيد الآن فى التمكين لها . وهكذا فان فكرة العدالة الحالية قد اجتازت فى تقدمها سلسلة من الابداعات الفردية التى تمت بجهود متعددة تحييها وثبة واحدة . ان العصر القديم لم يعرف التبشير ، وكانت عدالته هادئة هدوء آلهة الأولمب الذى لا يعكره معكر . أما الحاجة الى الاتساع ، والتحمس للتبشير ، والوثبة والحركة ، فكل هذا انما هو من أصل يهودى مسيحى . ولكننا استمررنا على استعمال نفس الكلمة ، فخلنا أن المقصود شىء واحد ، فالابداعات المتعاقبة ، الفردية ، الجائزة ، تدرج عادة تحت عنوان واحد ، ويطلق عليها اسم واحد ، اذا كانت كل واحدة منها عاملة على ظهور الأخرى ، فظهرت كأنما يتم بعضها بعضا . بل نذهب الى أبعد من ذلك ، ونقول : ان الاسم لا يطلق فقط على الحدود الموجودة من السلسلة بكاملها ، فهو يوضع اذن فى النهاية ، ماذا أقول ؟ — بل فى اللانهاية . فانهم يفترضون ، مادام هو موجودا منذ زمان بعيد ، أن الفكرة المنفتحة ، ذات المضمون اللا محدود ، التى يمثلها ، قد وجدت هى أيضا معه منذ زمان بعيد ، بل منذ الأبد . فكأن كل تقدم مأخوذ من هذا الكائن الموجود من قبل ، وكأن الواقع يأتكل المثل الأعلى بالتدريج ، ويتبنى العدالة الأبدية جزءا بعد جزء . وليس هذا صحيحا بصدد فكرة العدالة فحسب ، بل بصدد الأفكار المتصلة بهذه الفكرة أيضا من مثل المساواة والحرية . فنراهم يعرّفون تقدم العدالة بأنه السير الى الحرية والمساواة . وهذا تعريف لا غبار عليه . ولكنه لا يفيدنا شيئا . انه يصلح للماضى ، ومن النادر أن يستطيع توجيه

اختيارنا بالنسبة الى المستقبل . لنأخذ مثالا على ذلك الحرية . يقال عادة ان للفرد حقا فى الحرية التى لا تؤذى حرية الغير . ولكن السماح بالحرية الجديدة التى يكون من نتائجها أن تطغى الحريات بعضها على بعض ، فى المجتمع الحديث ، قد يكون شأنه غير هذا فى مجتمع آخر يكون فيه هذا الاصــلاح قد بدل العواطف وغير العادات ، فمن المستحيل اذن فى معظم الأحيان أن نحكم بصورة قبلية ما كمية الحرية التى يمكن أن نسمح بها للفرد من غير أن تؤذى حرية أقرانه ، فعندما تتغير الكمية ، فان الكيفية لا تبقى هى ذاتها . أضف الى ذلك أن المساواة لا تحصل الا على حساب الحرية بحيث يجب أن نبدأ بأن نتساءل أيهما نفضل ؟ وهذا السؤال لا يحتمل أى جواب عام . لأن التضحية بحرية من الحريات ، اذا ارتضى ذلك مجموع المواطنين بحرية، شيء من الحرية أيضا ، لا سيما وأن الحريات التى تبقى بعد التضحية قد تكون أسمى نوعا اذا كان الاصلاح الذى تحقق فى اتجاه المساواة قد أنتج مجتمعا تتنفس فى جوه تنفسا أحسن ، ونشعر فى كنفه بفرح بالعمل أكثر . لا بد من العودة الى فكرة الرجال مبدعى الأخلاق ، الذين يتصورون بالفكر جوا اجتماعيا جديدا ، ووسطا تكون الحياة فيه أفضل ، أعنى مجتمعا اذا جربه الناس لم يريدوا أن يعودوا منه الى حالتهم الأولى . بهذا وحده يعرَّف التقدم الأخلاقى . ولكننا لانستطيع أن نعرفه الا بعد مدة ، حين تظهر نفسية أخلاقية ممتازة ، فتخلق عاطفة جديدة ، شبيهة بالموسيقى الجديدة ، ثم تنقله الى الناس وقد طبعته بوثبتها الخاصة . اذا فكرنا فى « الحــرية » و « المســاواة » و « احترام الحق » على هذا الأساس وجدنا أن الفرق بين فكرتى العدالة اللتين ميزناهما ، العدالة المغلقة والعدالة المنفتحة ، ليس مجرد

فرق فى الدرجة ، بل هو فرق أساسى فى الطبيعة . فالعدالة المغلقة التى تكاد أن تكون ثابتة ، والتى تعبر عن التوازن الآلى فى مجتمع بدائى ، انما تتجلى فى العرف الذى يرتبط به « مجموع الالزام » . ثم يأتى « مجموع الالزام » هذا الى قواعد العدالة الأخرى ، المفتوحة أمام المبدعات المتعاقبة ، يحتويها ، كلما قبلها الرأى العام . وهكذا نرى أن الصورة الواحدة تفرض نفسها على مادتين اثنتين : احداهما يقدمها المجتمع ، والأخرى تنجبها عبقرية الانسان ، والحق أنهما ، من الناحية العملية ، يجب أن تختلطا ؛ ولكن على الفيلسوف أن يميز الواحدة من الأخرى ، والا أخطأ خطأ كبيرا فى فهم طبيعة التطور الاجتماعى ، وأصل الواجب الأخلاقى . ليس التطور الاجتماعى تطور مجتمع ينمو فى أول الأمر وفق طريقة مهيأة لأن تبدله بعد ذلك . فليس بين النمو والتبدل مشابهة ، ولا قياس مشترك . وكون العدالة المغلقة تتحد بالعدالة المنفتحة فى القوانين التى تتصف جميعها بكونها أمرية ، وتصاغ كلها على صورة واحدة ، وتتشابه فيما بينها فى الظاهر ، كون ذلك كذلك لا يستتبع أن تفسر العدالتان تفسيرا واحدا . انه لا أدل من هذا المثال على وجـود مصـــدرين للاخلاق ، وعنصرين مؤلفين للالزام .

وأما أن العقل يجب أن يبدو ، فى الحالة الراهنة ، الآمر الوحيد ، وأن مصلحة الانسانية تقتضى أن نسند الى مفاهيم الأخلاق سلطانا خاصا ، وقوة ذاتية ،وأن النشاط الأخلاقى ، فى مجتمع متحضر ، انما هو عقلى قبل كل شىء ، فذلك ما لا شك فيه . والا فكيف نعرف ما ينبغى أن نفعله فى كل حالة خاصة ؟ ان ثمة قوى عميقة تؤثر فينا ، بعضها دفع وبعضها جذب : ولكننا لا نستطيع أن نعود اليها مباشرة

كلما أشرفنا على عزم ، والا كنا نستأنف ، من غير جدوى ، عملا قام به عنا المجتمع من جهة ، وصفوة الانسانية من جهة أخرى ، فصيغت لنا قواعد ، ورسم لنا مثل أعلى ، فاذا اتبعنا هذه القواعد ، وتمشينا وفق هذا المثل الأعلى كنا نعيش حياة أخلاقية . اننا بهذه الصورة فقط نستطيع أن نكون واثقين من أننا على اتفاق تام مع أنفسنا ، لأن الاتفاق لا يكون الا فيما هو عقلى . وهكذا فقط يمكن أن تقارن فيما بينها مناهج السلوك المختلفة ، وهكذا فقط يمكن أن تقدّر قيمتها الأخلاقية. ان هذا بدهى جدا فلم نكد نشير اليه ، واعتبرناه ضمنيا دوما . ولكن نتج عن ذلك أن ظل عرضنا هيكليا ، حتى ليبدو غير واف بالمقصود . الواقع أن جميع مطالب الأخلاق تتداخل على مستوى العقل فى التصورات ، وكل تصور من هذه التصورات هو كذرات (ليبنتس) يمثل تقريبا سائر المفاهيم الأخرى . وفوق هذا المستوى وتحته هنالك قوتان اذا نظرنا الى كل منها وحدها وجدناها لا تقابل الا قسما مما انعكس على مستوى العقل . فلما كان محذور هذه الطريقة التى انتهجناها أمرا لا شك فيه ، وكان من جهة أخرى لا مناص منه ، وكنا نرى أن هذا المنهج يفرض نفسه ، ونشعر أنه لا يمكن الا أن يثير اعتراضات ابان تطبيقه ، فاننا نحرص فى ختام الكلام ، على أن نبين صفاته ، ونحدد خطوطه من جديد ، ولو اضطررنا من أجل ذلك أن نكرر فى بعض النقاط نفس ما اتفق أن قلناه ، فى نفس التعابير تقريبا .

ان مجتمعا يرتبط أعضاؤه بعضهم ببعض ارتباط خلايا الكائن الحى ، أو ارتباط أعضاء قرية النمل ، لم يوجد قط . ولكن جماعات الانسانية الأولى تقترب من ذلك أكثر من مجتمعاتنا الحالية ، ولا شك.

والطبيعة حين أرادت للانسان أن يكون حيوانا اجتماعيا ، قد أرادت له هذا التضامن الوثيق . ولكنها مع ذلك قد أوهنت هذا التضامن حيث ينبغى أن يُعمل المرء عقله الذى زودته به الطبيعة ، تحقيقا لمصلحة المجتمع نفسه . وهذا هو الأمر الذى اقتصرنا على التحقق منه فى القسم الأول من عرضنا هذا . وهو ضئيل الشأن بالنسبة الى فلسفة أخلاقية تسلم بوراثة الأشياء المكتسبة من غير مناقشة : ان الانسان فى نظر فلسفة كهذه يولد مختلفا فى ميوله عن أسلافه الأقدمين اختلافا كبيرا . أما نحن فاننا نقتصر على التجربة • وهى تبين أن انتقال العادات أمر استثنائى — ان صح فعلا أن هذا الأمر يتم يوما — وليس مطردا متكررا بحيث يسبب مع تطاول الزمن تبدلا عميقا فى الاستعدادات الطبيعية . ومهما يكن الفرق بين المتحضر والبدائى عظيما فانه راجع فقط الى ما اختزنه الطفل منذ بزوغ الوعى فيه : وهو يختزن فى نفسه كل ما أكسبته اياه الانسانية على مر القرون ، وقدمته له فيما تلقنه من علم ، وتفرض عليـه من تقاليـد ، وفيما تحيطه به من أعراف ومؤسسات ، بل وفى قواعد النحو ، ومفردات اللغة ، واشارات الكلام. وهذا كله يكون طبقة كثيفة من التراب تغشى الطبقة الصخرية الأولى ؛ فهى تابعة لتضاريس هذه الطبقة ، ولو كانت نتائج متراكمة ببطء لأسباب كثيرة متنوعة . وخلاصة القول : ان الالزام الذى نلقاه فى أعماق شعورنا ، والذى يربطنا ببقية أعضاء المجتمع ، كما يدل على ذلك اسمه ، هو رابطة شبيهة فى نوعها بالرابطة التى تشد أعضاء قرية النمل أو خلية النحل ، بعضها الى بعض . وهو الصورة التى تتخذها هذه الرابطة فى نظر النملة اذا هى أصبحت عاقلة كالانسان ، أو فى نظر الخلية الحية اذا هى غدت مستقلة فى حركاتها استقلال النملة

العاقلة . وانما أتكلم هنا طبعا عن الالزام على أنه هذه الصورة البسيطة التى لا مادة لها ؛ وهو ، فى صورته هذه ، لما يزل موجودا فى طبيعتنا الأخلاقية ، ولا يمكن أن يرد الى غيره . ومن البدهى أن المادة التى تنصب فى هذه الصورة ، لدى كائن عاقل ، تكتسب مع تقدم الحضارة زيادة تدريجية فى العقل والالتحام ، وان ثمة مادة جديدة تنبثق من غير انقطاع ،لا نتيجة ضرورية لنداء هذه الصورة بل اذعانا للضغط المنطقى للمادة العاقلة التى دخلت اليها . ولقد رأينا كيف أن المادة التى وجدت لتنصب فى صورة مغايرة ، والتى لم تتأت ، ولو بصورة غير مباشرة ، عن الحاجة الى بقاء المجتمع ، بل عن تطلع الشعور الفردى ، كيف أنها تقبل هذه الصورة ، وتثوى فى المستوى العقلى ، كسائر الأخلاق . ولكننا كلما عدنا الى ما هو أمرى فى الالزام ، وحتى حين نجد فيه كل ما دسَّه فيه العقل بقصد اغنائه ، وكل ما أحاطه به رجاة تسويغه ، فانما الى هذه البنية الأصلية نعود . هذا فى الالزام المحض .

والآن فاننا لا ننكر أن مجتمعا صوفيا يشمل الانسانية كلها ، ويمضى مدفوعا بارادة مشتركة الى خلق انسانية لا تنى تتكامل ، لن يتحقق فى المستقبل ، كما أنه لم توجد فى الماضى مجتمعات انسانية تسير سيرا عضويا ، كسير المجتمعات الحيوانية . فالتطلع المحض حد مثالى كالالزام الصرف . ولكن هذا لا يمنع أن النفوس الصوفية هى التى جرَّت المجتمعات الانسانية ، وما تزال . وذكرى هذه النفوس وما فعلته ، ثاوية فى ذاكرة الانسانية لا تبارحها . وفى وسع كل منا أن يحييها فى نفسه ، ولا سيما اذا قارب بينها وبين صورة شخص ساهم فى هذه الصوفية ، وأشاعها من حوله ، وبقيت صورته حية فى النفس . وهبنا لم نستحضر صورة هـذا الرجل أو ذاك من كبار

الرجال ، فاننا لنعلم أن فى وسعنا ، لو نشاء ، أن نفعــل ؛ فلها علينا سلطان ، وفيها لنا اغراء كامن . بل هبنا لا نعنى بالأشخاص ، فسيظل هنالك قانون الأخــلاق تقره الانسانية المتحضرة اليوم وهو قانون يحتوى شيئين : أولهما مجموعة من الأوامر تمليها مقتضيات اجتماعية لا فردية ، وثانيهما مجموعة من النداءات يقذفها فى شعورنا أشخاص يمثلون من الانسانية خير ما فيها . فأما الالزام الذى يتعلق بالأمر ، فى عناصره البدئية الأساسية فهو تحت ـــ عقلى ، وأما نجع النداء فهو يعود الى قدرة الانفعال الذى ثار بالأمس ، والذى لا يزال يثــور أو يمكن أن يثور : وهو أكثر من فكرة ، لأنه على الأقل ينحل الى أفكار لا نهاية لها ، وهو اذن فوق ـــ عقلى . وهاتان القوتان تتفاعلان فى شتى مناحى النفس ، ثم تنعكسان على مستوى متوسط هو مستوى العقل ؛ وبعد ذلك تحل محلهما مرتسماتهما ، ثم تختلط هذه المرتسمات وتتداخل ، وينتج عن ذلك أن تتحول الأوامر والنداءات الى حدود عقلية صرفة ؛ وهكذا نجد العدالة تتسع بفضل المحبة باستمرار ، ونجد المحبة آخذة باكتساء صورة العدالة ، ويغدو عنصرا الأخلاق متجانسين متشابهين ، حتى لكأن بينهما قياسا مشتركا ، وتطرح مشاكل الأخلاق طرحا دقيقا ، وتحل حلا منهجيا ، وتقيم الانسانية فى مستوى معين ، هو فوق المجتمع الحيوانى حيث لا يكون الالزام الا قوة الغريزة ، ودون مستوى مجتمع من الآلهة كل ما فيه وثبة مبدعة . فاذا نظرنا الى مظاهر الحياة الأخلاقية التى انتظمت على هذه الصورة ، وجدناها منسجمة فيما بينها كل الانسجام ، فيمكن أن ترد الى مبادىء وتكون الحياة الأخلاقية حياة عقلية .

والناس كلهم يوافقون على هذه النقطة . أما أن يُستنتج من كون

السلوك الأخلاقى ذا طابع فردى ، أن أصل الأخلاق أو أساسها هو العقل المحض ، فهذا مالا يصح . ان السؤال الضخم هو أن نعرف لماذا نكون ملزمين فى الحالات التى لا يكفى فيها ، للقيام بالواجب ، أن نرخى لأنفسنا العنان ؟ أنا أسلم بأن العقل هو الذى يتكلم فى هذه الحالات . ولكن لو أن العقل يتكلم باسمه فقط ، ولا يعبر تعبيرا عقليا عن تأثير بعض القوى التى تربض وراءه فهيهات له أن يكافح اللذة ، وأن يناضل المنفعة ! ان الفيلسوف الذى يظن أن العقل يكتفى بنفسه، ويدعى أنه يبرهن على ذلك ، لا ينجح فى برهانه الا بادخاله هذه القوى فيه ، ولو ضمنيا : انها تعود خفية ، وعلى غير علم منه . ولننظر فى برهانه . لهذا البرهان صورتان تبعا لما قد يعتبر العقل فارغا ، أو يدع له بعض المادة ، تبعا لما قد يرى فى الالزام الأخلاقى مجرد ضرورة اتفاق المرء مع نفسه ، أو دعوة الى السعى وراء غاية ما سعيا منطقيا . حين يقول لنا (كَنْتْ) : ينبغى أن ترد الأمانة الى أهلها ، اذ لو تملكها من اؤتمن عليها ، لم تعد أمانة ، فانما يلعب بالألفاظ ، فاذا كان يعنى بالائتمان أن نضع مبلغا من المال بين يدى صديق مثلا ، ونقول له اننا سنسترد هذا المبلغ فيما بعد ، فان هذا الحادث المادى وحده ، مع هذا القول وحده ، يمكن أن تكون نتيجته أن يرد المؤتمن المبلغ اذا لم يكن فى حاجة اليه ، أو أن يستملكه اذا شاء وكان مفتقرا الى مال : والعملان كلاهما منسجم بدرجة واحدة اذا كانت كلمة « أمانة » لا تثير فى الذهن الا صورة مادية غير مصحوبة بأفكار أخلاقية . أما اذا كانت هذه الأفكار الأخلاقية موجودة : من أن الوديعة قد أؤتمن عليها الفرد ، وأن الأمانة يجب ألا تخان ، وأن المؤتمن قد « تعهد » ، ولو تعهدا صامتا ، والعهد يجب أن يوفى به ، وأن ثمة حقا فى التملك ؛

فعندئذ فقط يناقض المرء نفسه ، اذا قبل وديعة ثم أبى أن يردها الى صاحبها ، لأنه ان لم يفعل لم تكن الوديعة وديعة . وعلى هذا الأساس فقط يصح للفيلسوف أن يقول ان عدم الخضوع للاخلاق هو عدم خضوع للعقل . ولكن كلمة « أمانة » فى هذه الحالة تكون قد فهمت بمعناها الذى لها فى جماعة انسانية لها أفكارها الأخلاقية ، ولها مواضعاتها ، وواجباتها ، والالزام الأخلاقى فى هذه الحالة لا يرتد اذن الى هذه الضرورة الفارغة ، وهى أن لا يناقض الانسان نفسه ، لأن التناقض هنا هو مخالفة لواجب أخلاقى موجود من قبل ، ارتضيناه ثم خالفناه . ودعنا الآن من هذه الدقائق . ان الطمع فى اقامة الأخلاق على مراعاة المنطق قد نشأ عند فلاسفة وعلماء اعتادوا أن يذعنوا للمنطق فى ميدان التأمل ، فحسبوا لذلك أن للمنطق السلطان الأعلى فى كل الميادين ، وعلى كافة الناس . فأما أن على العلم أن يراعى منطق الأشياء، وأن يراعى المنطق بوجه عام اذا شاء أن ينتهى من تحرياته الى غاية ، وان ذلك من مصلحة العالم من حيث هو عالم فما يجب أن نخلص من هذا الى ضرورة بث المنطق فيما يصدر عنا من سلوك ، لمصلحة الانسان عامة أو لمصلحة العالم من حيث هو انسان . لقد يكون اعجابنا بملكة التأمل عظيما ، أما أن يزعم بعض الفلاسفة أنها كافية لاسكات الأثرة والهوى ، فهذا يدل — ويجب أن نغبطهم على ذلك — على أنهم ما سمعوا صوت الهوى والأثرة يدوى فيهم قويا . هذا ما تعلق بالأخلاق التى تعتزى الى العقل من حيث هو صورة محضة ليس فيها مادة . ولنلاحظ قبل أن نتناول تلك التى تضيف الى هذه الصورة مادة ، أن بعضهم يقف عند الأولى ويظن أنه بلغ الثانية . وهذا ما يفعله الفلاسفة الذين يفسرون الالزام الأخلاقى بالقوة التى تفرض بها فكرة الخير

نفسها . فمما لا شك فيه أنهم ، حين ينظرون الى فكرة الخير هذه فى مجتمع منظم ، قد صنّفت فيه الأفعال الانسانية على حسب قابليتها لصون التحام المجتمع ، وقابليتها للعمل على تقدم الانسانية ، وفيه قوى معينة تنتج هذا الالتحام ، وتضمن هذا التقدم ، يستطيعون أن يقولوا ان النشاط يكون أخلاقيا بقدر ما يكون مطابقا لفكرة الخير ، بل ويستطيعون أن يضيفوا الى ذلك أيضا أن فكرة الخير هنا ملزمة . ولكن الخير انما هو مجرد العنوان الذى تتفق على أن ندرج تحته الأفعال التى تمثل هاتين القوتين ، والتى نشعر بأننا مسوقون اليها بقوتى الدفع والجذب اللتين سبق تحديدنا لهما . فتصور سلمٍ لهذه الأفعال المختلفة ولقيمتها ، ثم هذه الضرورة التقريبية التى تفرض بها ذاتها ، هذا التصور وهذه الضرورة قد وجدا قبل فكرة الخير التى لم توجد الا بعد ذلك لتكون عنوانا أو اسما فحسب : ولو أن فكرة الخير هذه كانت وحدها ، لما استطاعت أن تصنف هذه الأفعال ، بله أن تفرضها . أما اذا كنتم تريدون ، على العكس من هذا ، ان فكرة الخير هى منبع كل الزام وكل تطلع ، وأنها تهب للافعال الانسانية قيمتها ، فقولوا لنا ما هى العلاقة التى بها نعرف أن الفعل مطابق لها . ألا فحددوا لنا الخير اذن . ولسنا نرى كيف تستطيعون أن تحددوه ما لم تفترضوا سلمًا للكائنات ، أو للافعال على الأقل ؛ ما لم تفترضوا تفاوتا فى السمو بينهـا : فاذا كان هذا السلم موجودا بذاته ، فما الفائدة فى الرجوع الى فكرة الخير لاقامته ؟ لماذا يجب أن نحتفظ بهذا السلم، ولماذا الحرص على مراعاته ! اننا لانستطيع أن نؤيده الا بأسباب جمالية فنقول : ان هذا السلوك « أجمل » من ذاك ، وأنه يسمو بنا فى سلم الكائنات أو ينحط : ولكن ماذا تقولون لانسان يعلن أنه يضع

مصلحته فوق كل اعتبار ؟ الحق أننا اذا نظرنا الى هذه الأخلاق عن كثب ، وجدنا أنها لم تكتف بذاتها يوما ، وانما هى أتت فانضافت ، كمتمم فنى ، الى واجبات قد وُجدت قبلها ، وجعلتها ممكنة . ان فلاسفة اليونان حين يسندون الى فكرة الخير المحضة ، أو الى حياة التأمل بوجه عام ، قيمة سامية فانما يتحدثون عن صفوة مختارة من الناس تنشأ فى داخل المجتمع ، وترى فى الحياة الاجتماعية أمرا مسلما به قبل كل شىء . وقد قيل ان هذه الأخلاق لم تتحدث عن الواجب ، ولا عرفت الالزام على نحو ما نفهمه نحن . نعم ، انها لم تتحدث عنه . ولكن ذلك انما كان لاعتبارها هذا الأمر بدهيا : اذ كان المفروض فى الفيلسوف أنه يقوم بالواجب الذى يفرضه عليه المجتمع ، كسائر الناس ، وبعد ذلك فقط تنبثق أخلاق من شأنها أن تزين حياته ، كأنها أثر فنى . وخلاصة ما تقدم أن تأسيس الأخلاق على عبادة العقل لا يمكن أن يكون موضوع بحث . ويبقى علينا بعد هذا ، كما أنبأنا بذلك ، أن نرى هل يمكن للأخلاق أن تستند الى العقل ، من حيث هو يرسم لنشاطنا غاية محدودة ، مطابقة للعقل، ولكنها منضافة اليه ، غايةً يعلمنا العقل كيف نسعى اليها سعيا منهجيا . من السهل أن نرى أنه ليس لأى غاية أن تفرض نفسها فرضا الزاميا لمجرد أن العقل يقترحها ، حتى ولا تلك الغاية المزدوجة التى أشرنا اليها ، لا ولا ذلك الحرص المزدوج على صون الالتحام الاجتماعى والعمل على تقدم المجتمع . أما اذا كان هنالك قوى فعالة حقا ، ذات تأثير حقيقى فى ارادتنا ، فان العقل يستطيع بل ينبغى له أن يتدخل فيوفق بين تأثيراتها . ولكنه لن يستطيع أن ينافس هذه القوى ، لأننا نستطيع دوما أن نناقشه ، فنرد على حججه بمثلها ، أو نرفض المناقشة

قائلين : هكذا أريد وهكذا أقضى (Sic Volo sic Jubeo)

والحق أن الأخلاق التى تظن أنها تقيم الالزام على اعتبارات عقلية صرفة ، انما تدخل على غير علم منها ، كما قلنا وكما سنقول ، قوى من نوع آخر ؛ وهى انما تنجح بمثل هذه السهولة لهذا السبب . فالالزام الحقيقى موجود من قبل ، وطبيعى أن ما سيضعه العقل فوقه سيكتسى طابع الالزام . والمجتمع ، مع ما يصونه ويدفع به الى أمام ، موجود كذلك ؛ فيأتى العقل ، فيتبنى احدى الغايات التى يسعى اليها الانسان فى المجتمع ، فيجعلها مبدأ للاخلاق ؛ حتى اذا شاء بنيانا ملتحما من الوسائل الموقوفة على هذه الغاية ، ألفيناه ، شاء أم أبى ، يعود الى الأخلاق التى يتصورها الرأى العام ، وتعمل بها الانسانية أو تدعى أنها تعمل بها . ذلك أن كل غاية من هذه الغايات حبلى بسائر الغايات. لأن العقل قد أخذها من المجتمع ، فهى بالتالى مصوغة وفقا له ، ولذلك نرى أننا حتى حين نؤسس الأخلاق على المنفعة الشخصية لا يصعب علينا أن نشيد أخلاقا عقلية شبيهة بالأخلاق الموجودة . وهذا ما يبرهن عليه النجاح الذى أصابته الأخلاق النفعية . أنظروا الى الأنانية مثلا : انها ، بالنسبة الى شخص يعيش فى مجتمع ، تتضمن حب الذات ، ولكنها تقتضى كذلك الرغبة فى السمعة الطيبة بحيث أن المنفعة الشخصية الصرف يكاد يستحيل تحديدها ، اذ يدخل فيها كثير من المصلحة العامة ، فيصعب عزل احدى المصلحتين عن الأخرى . ثم انظروا الى حب الذات ، بل وانظروا الى الغيرة والحسد : ان فيها كثيرا من الاهتمام بالآخرين فلكى يعيش المرء حياة أنانية مطلقة ، عليه أن ينحبس فى ذاته فما يهتم بالآخرين أى اهتمام ، فيحسدهم أو يغار منهم. ان فى صور البغض هذه كثيرا من العطف ؛ لا بل ان الرذائل التى

يقترفها الانسان فى المجتمع لا تخلو من فضيلة : فكلها مشبعة بحب الظهور ، وحب الظهور يعنى قبل كل شيء أن الانسان اجتماعى . فمن باب أولى أن نستطيع استنتاج الأخلاق من عاطفة كعاطفة الشرف أو العطف أو الرحمة . فان كل ميل من هذه الميول ، لدى الانسان الذى يعيش فى المجتمع ، يحمل ما أودعته فيه الأخلاق الاجتماعية . ويجب أن يكون قد أفرغناه من هذا المحتوى حتى لا نقع فى دور فاسد حين نفسر به الأخلاق ، والا نكون قد قللنا من شأنه كثيرا . ان سهولة انشاء مثل هذه النظريات كان ينبغى أن يثير ارتيابنا فيها : فلئن استطاع الفلاسفة أن يحيلوا الغايات المختلفة غايات أخلاقية ، فذلك أنهم فى الواقع ، لم يستطيعوا أن يحصلوا على حجر الفلاسفة ، فبدأوا بأن وضعوا ذهبا فى قعر بوتقتهم ؛ ومن البدهى أن ليس بين هذه النظريات نظرية فسرت الالزام . اننا حين نريد أن نحقق غاية من الغايات ينبغى لنا أن نتبع بعض الوسائل للوصول الى هذه الغاية . ولكن ما الذى يلزمنا باتباع هذه الوسائل اذا نحن صدفنا عن الغاية نفسها ؟ ولكن الفلاسفة حين اتخذوا احدى هذه الغايات مبدأ للأخلاق ، استخلصوا منها منظومات من القواعد ان لم تأخذ شكل الأوامر ، فقد اقتربت من ذلك كثيرا ، حتى ليمكن الاكتفاء بها ، وسبب ذلك بسيط ، فانهم نظروا الى السعى وراء هذه الغايات ضمن مجتمع معين فيه ما فيه من ضروب الضغط الحاسم ، والتطلع المتمم الذى هو امتداد للأول . والضغط والجذب ، اذ يتحددان ، يمكن أن يؤديا الى منظومة ما من هذه المنظومات لأن كلا منهما يرمى الى تحقيق غاية هى فردية واجتماعية فى آن معا . فكل منظومة من هذه المنظومات كانت حين أتى الفيلسوف ، موجودة فى الجو الاجتماعى ، وكانت تحتوى على قواعد

شبيهة بمحتوى القواعد التى سيصوغها الفيلســوف ، ولكنها هى الالزامية . وهذه القواعد التى تصوغها الفلسفة ، لا على صورة أوامر، اذ ما هى الا وصايا ينبغى اتباعها فى السعى سعيا عاقلا وراء غاية يمكن للعقل أن يرفضها ، لو شاء ، لا تلبث أن تتلقفها القاعدة الغامضة ، أو ان شئت القاعدة الامكانية ، التى تشبهها وتحمل ، زيادة على ذلك، الالزام ، فتغدو لهذا الزامية . ولكن الالزام لم يهبط من أعلى الى تحت ، كما قد يُظن ، أى من المبدأ الذى استنتجت منه هذه القواعد استنتاجا عقليا ، بل صعد من أسفل ، أعنى من أعماق الضغط الذى يســتند اليــه المجتمع ، والذى يمكن أن يكون امتداده تطلعــا . والخلاصة ان بناة الأخلاق النظريين يفترضون المجتمع ، ويفترضــون بالتالى ، القوتين اللتين يرجع اليهما ثباته وحركته ويستفيدون من كون الغايات الاجتماعية متداخلة متشابكة ، ومن كون كل منها ، وقد وُضعت فوق هذا الثبات وهذه الحركة ، ان صح التعبير ، مبطنةً بهاتين القوتين ، فما يشق عليهم أن يشيدوا الأخلاق على غاية ما من هذه الغايات ، يتخذونها مبدأ ثم يبينون أن هذه الأخلاق الزامية . ذلك أنهم قد أخذوا من المجتمع مادة هذه الأخلاق ، وصــورتها ، وكل ما تنطوى عليه ، وكل الالزام الذى تتلفع به .

واذا حفرنا الآن تحت هذا الوهم الشائع الذى تشترك فيه كل النظريات الأخلاقية وجدنا أن الالزام ضرورة لا تُقبــل الا بعــد مناقشة ، فهى بالتالى مصحوبة بعقل وحرية . على أن الضرورة هنا شبيهة بالضرورة المتصلة بانتاج نتيجة فيزيولوجية بل فيزيائية : لو أن الانسانية ما أرادت لها الطبيعة أن تكون عاقلة ، ولم يكن فيها للفرد أى قدرة على الاختيار ، لكان العمل الذى من شأنه أن يصون بقاءها

ويضمن التحامها يتحقق تحققا ضروريا تحت تأثير قوة محدودة تمام التحديد ، هي نفس تلك القوة التى تريد النملة على أن تشتغل لقريتها، وتريد الخلية الحية على أن تعمل للجسم الذى هى منه ؛ ولكن العقل يتدخل وملكة الاختيار تعمل : انها قوة جديدة موجودة باستمرار ، تمسك بالقوة الأولى على حال الامكان أو ان شئت فقل على حال الفعل ، ولكنه فعل يكاد لا يُرى فى عمله ، على أنه ملموس فيما له من ضغط : وهذه هى حال حركات الرقاص جيئة وذهوبا ، انها تمنع توتر النابض من أن يظهر فى ارتخاء مفاجىء ، ولكنها مع ذلك تنتج عن هذا التوتر نفسه ، فهى نتائج لها فى أسبابها فعل كف أو تعديل . فما الذى يفعله العقل ؟ انه ملكة يستخدمها الانسان فى التخلص من صعوبات الحياة ، ولن يسير فى اتجاه قوة تعمل فى سبيل النوع ، ولا تنظر للفرد ، اذا نظرت ، الا ضمن النوع . ان هذا العقل سوف يمضى الى الحلول الأنانية مباشرة . ولكن هذه الحركة هى الحركة الأولى . فلن يستطيع أن لا يقيم وزنا للقوة التى يخضع لضغطها غير المرئى ، وعندئذ سوف يقنع نفسه أن الأنانية العاقلة ينبغى لها أن تدع للأنانيات الأخرى مجالها . فاذا كان هذا العقل عقل فيلسوف رأيته يشيد أخلاقا نظرية يؤول فيها المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، فيقول ان الالزام هو ما نشعر به من ضرورة التفكير فى الآخرين ، اذا نحن أردنا أن نفيد أنفسنا فى تعقل ، ولكننا نستطيع دوما أن نجيب بأنه لا يرضينا أن نفهم مصلحتنا على هذا النحو ، فلماذا نظل مع ذلك نشعر بالالزام ؟ اننا نشعر بالالزام ، والعقل يعرف ذلك ، وهو لهذا يحاول البرهان . ولكن الحقيقة أن برهانه هذا لا ينجح الا لأنه يخلى الطريق لشىء أساسى لا يذكره : هو الضرورة التى نخضع لها ، ونشعر بها ، وقد

أقصاها التفكير ، ويستطيع تفكير مخالف أن يستردها . واذن فما هو الزامى محض فى الالزام ليس مصدره العقل ، فالعقل لا يعلل من الالزام الا ما فيه من تردد . وحين يبدو أنه يؤسس الالزام فانما يقتصر فى الواقع على أن يسنده فحسب ، وذلك بأن يتمرد على التمرد ، ويمتنع عن المنع . وسنرى فى الفصل الآتى ما هى العناصر التى يلحقها بنفسه لتكون ظهيرا له . ولنعد الآن الى تشبيه استخدمناه من قبل فنقول : ان النملة التى تقوم بعملها الشاق وكأنها لا تفكر فى نفسها مطلقا ، وكأنها لا تعيش الا من أجل القرية ، انما هى فى الواقع فى حالة سرنمية حقا . انها تذعن لضرورة ليس الى دفعها من سبيل ، فلنفرض الآن أنها غدت عاقلة ، بغتة ؛ انها تفكر فيما تصنع ، وتتساءل علام تفعل ، وتقول لنفسها ان من الغباوة ألا تهب لنفسها بعض الفراغ والراحة . « حسب الواحد تضحيات ، وقد آن له أن يفكر فى ذاته » . وها هو ذا النظام الطبيعى ينقلب ؛ ولكن الطبيعة ساهرة . لقد زودت النملة بغريزة الاجتماع وهى تضيف اليها الآن شعاعا من عقل ، ربما لأن الغريزة أصبحت فى حاجة اليه مؤقتا . فاذا أخل العقل بالغريزة بعض الاخلال وجب عليه حالا ان يستخدم نفسه لارجاع الأمور الى ما كانت عليه ، ولازالة ما صنع ، فتقول النملة ان من مصلحتها كل المصلحة أن تشتغل للقرية . وهكذا يؤسس الالزام . ولكن الحقيقة هى أن هذا الأساس ليس على شىء من الصلابة ، وان الالزام موجود من قبل بكل قوته : وكل ما فعله العقل أنه عاد فتمرد على تمرده . ولكن فيلسوف قرية النمل لن يقبل هذا الرأى وسيصر على أن يسند الى العقل دورا ايجابيا لا سلبيا ، وهذا ما فعله بناة الأخلاق النظريين فى معظم الأحيان ؛ اما لأنهم عقليون يشفقون

ألا يفسحوا للعقل مكانة كافية ، واما لأن الالزام يبدو لهم أمرا بسيطاً لا يجزأ . ولو أنهم ، على العكس من ذلك ، رأوا فيه شبه ضرورة ، تعاكسها مقاومة عرضا ، لفهموا أن المقاومة مصدرها العقل ، ومقاومة المقاومة كذلك ، وأن للضرورة ، وهى الأمر الأساسى ، مصدرا آخر . والحق أنه ليس فى وسع أى فيلسوف أن يمتنع عن افتراض هذه الضرورة قبل كل شىء ، ولكنه فى معظم الأحيان يفترضها ضمنيا ، أما نحن فقد افترضناها صراحة ، ثم ربطناها بمبدأ يستحيل ألا نسلم به ، اذ مهما تكن الفلسفة التى يأخذ بها المرء فهو مجبر على أن يعترف بأن الانسان كائن حى ، وأن تطور الحياة ، فى مساريه الأساسيين ، قد تم فى اتجاه الحياة الاجتماعية ، وأن الاجتماع هو الصورة العامة لكل فاعلية حية ، لأن الحياة تنظيم ؛ وأننا على هذا ننتقل فى مراحل غير محسوسة من العلاقات بين الخلايا فى كائن حى ، الى العلاقات بين الأفراد فى المجتمع . فنحن اذن نقتصر فى كلامنا على ذكر ما لا رد عليه ، وما لا سبيل الى الرد عليه . ولكن اذا سلمنا بهذا كانت كل نظرية فى الالزام عبثا لا فائدة منه ولا تأثير له : لا فائدة منه لأن الالزام ضرورة من ضرورات الحياة ، تتكفل به هى نفسها ؛ ولا تأثير له لأن كل ما تفعله النظرية هو أنها تبرر الالزام فى نظر العقل (وتبرره تبريرا ناقصا) ، والالزام موجود قبل هذا البناء العقلى .

وكان من الممكن أن تقف الحياة عند هذا الحد ، فما تتعدى ايجاد مجتمعات مغلقة ، يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بالزامات دقيقة . وهذه المجتمعات المؤلفة من كائنات عاقلة يبدو فيها من التنوع ما لا يشاهد فى المجتمعات الحيوانية التى تتحكم بها الغريزة . ولكن

هذا التنوع لا يبلغ به الأمر أن يشجعنا على أن نحلم بحصول انقلاب كلى ، كأن يبدو لنا من الممكن أن تتطور الانسانية حتى تغدو مجتمعا واحدا يشمل كافة البشر . والواقع أن هذا المجتمع لم يوجد بعد ، ولعله لن يوجد ، ولعل الطبيعة حين وهبت للانسان التلاؤم الأخلاقى الضرورى لحياته مع الجماعة ، قد فعلت فى سبيل النوع كل ما فى وسعها أن تفعل . ولكن كما أنه وُجد عباقرة وسّعوا حدود العقل ، فأتيح لأفراد من حين الى حين أكثر مما كان من الممكن أن يوهب للنوع دفعة واحدة ، كذلك قد انبثقت نفوس ممتازة ، شعرت أنها تمت بقربى الى سائر النفوس ، فلم تقف عند حدود الجماعة ولا اكتفت بالتضامن الذى أقامته الطبيعة ، بل ارتفعت ، فى وثبة من حب ، الى الانسانية كافة . فظهور كل نفس من هذه النفوس كان خلقا لنوع جديد ، مؤلف من فرد واحد ، والوثبة الحيوية حققت ، فى فرد معين ، من حين الى حين ، نتيجةً ما كان لها أن تتم لمجموع الانسانية دفعةً واحدة . وكل نفس من هذه النفوس تسجل مرحلة من المراحل التى بلغتها الحياة فى تطورها ، وتجلت ، فى صورة أصيلة ، عن حب هو جوهر الجهد المبدع . وكانت العاطفة المبدعة التى تثير هذه النفوس الممتازة والتى هى فيض من الحيوية تنتشر فيما حولها . فان هذه النفوس ، الملتهبة حماسة ، كانت تُشيع حماسة لم ينطفىء لها أوار يوما ، وتستطيع أن تستعيد استعارها فى كل حين . فاننا حين نستحضر فى الذهن رجال الخير هؤلاء ، حين نستمع اليهم وهم يتكلمون ، أو ننظر اليهم وهم يفعلون ، نشعر أنهم يبثون فينا حمياهم ، ويجروننا فى حركتهم . وليس هذا نوعا من القهر ملطفا بعض الشىء ، وانما هو جذب لا يكاد يقاوم . على أن هذه القوة الثانية هى ، كالقوة الأولى ،

لا يمكن تفسيرها . فكما أنك لا تستطيع الا أن تخضع للعادة التى هى نظير الغريزة ، كذلك لا تستطيع الا أن تنهض مع الهزة النفسية التى هى الانفعال : وأنت فى الحالة الأولى بازاء الالزام الأصلى وفى الحالة الثانية بازاء شىء هو امتداد لهذا الالزام . ولكنك فى الحالين أمام قوى ليست أخلاقية صرفا ، وبالمعنى الأصلى للكلمة ، وليس على الفيلسوف الأخلاقى أن يكوّنها تكوينا ؛ والفلاسفة حين أرادوا ذلك جهلوا أن للالزام فى صورته الحالية مصدرين فأسندوا الى التصورات التى يوجدها العقل قوة تسوق الارادة وجهلوا أن ليس فى وسع فكرة من الأفكار أن تقتضى تحقيقها يوما ، وأن ليست الفكرة الا الخلاصة العقلية المشتركة أو الانعكاس على مستوى العقل ، لمجموعة من العادات والتطلعات ، بعضها فوق العقل المحض ، وبعضها دونه . أما اذا أثبتنا هذه الثنائية فى مصدر الالزام تبددت كل الصعوبات . حتى أن هذه الثنائية نفسها تغيب فى الوحدة لأن « ضغط المجتمع » و « وثبة الحب » ما هما الا مظهران متتامان للحياة التى تنصرف الى صون الشكل الاجتماعى جملة وهو الصفة المميزة للنوع الانسانى منذ البدء ، ولكنها تستطيع استثناءً أن تبدل وجه النوع ، على يد أفراد يمثل كل منهم جهدا فى التطور مبدعا ، حتى لكأنه ظهور نوع جديد .

ولعل جميع المربين لا يرون هذا الأصل المزدوج للأخلاق رؤية تامة ، ولكنهم يشعرون بشىء منه حين يريدون أن يرسخوا الأخلاق فى نفوس تلاميذهم ، لا أن يتكلموا لهم عنها فحسب . اننا لا ننكر فائدة وضرورة تعليم أخلاقى يتجه الى العقل المحض ويحدد الواجبات ، ويربطها بمبدأ تُستنتج منه شتى التطبيقات تفصيلا ، فانما المناقشة

تكون على مستوى العقل ، والأخلاقية لا تكون كاملة من غير تفكير وتحليل ومناقشة مع الآخرين ، ومع الذات . ولكن لئن كان لابد من هذا التعليم الأخلاقى الذى يتجه الى العقل فيهب للحس الأخلاقى ضمانا ورهافة ، ولئن كان هذا التعليم يجعلنا قادرين القدرة الكاملة على تحقيق مقصدنا ، حين يكون مقصدنا حسنا ، فان المهم قبل كل شيء أن يكون ثمة مقصد ، والمقصد يدل على اتجاه الارادة ، كالعقل أو أكثر . فكيف نستطيع أن نؤثر فى الارادة ؟ هنالك طريقتان أمام المربى . الأولى طريقة الترويض ، بأعلى معانى هذه الكلمة ، والثانية طريقة التصوف ، بأبسط معانى هذه الكلمة . بالطريقة الأولى تُلقَّن أخلاق مكونة من عادات غير شخصية ، وبالثانية تُكتسب محاكاة لشخص ، بل اتصال روحى به ، واتحاد شبه تام . الترويض الأصلى، وهو الذى أرادته الطبيعة ، كان يقوم على تبنى عادات الجماعة ، فهو آلى يتم من تلقاء ذاته حين يشعر الفرد أنه مندمج بالجماعة . وكلما تمايز المجتمع ، نتيجةً لتقسيم العمل ، كان يعهد الى الجماعات الصغيرة التى تتكون فى داخله بمهمة ترويض الفرد ، وجعله على وفاق معها ، وبالتالى معه . والأمر فى هذه الأحوال كلها أمر مجموعة من العادات وُجدت تحقيقاً لمصلحة المجتمع فحسب ، وقد يكفى هذا النوع من الأخلاق ، اذا كان تاما ؛ فالشخص الذى ينحبس فى نطاق مهنته ، فينصرف الى عمله اليومى انصرافا تاما ، وينظم حياته بحيث يقدم أكبر كمية وأجود نوع من العمل ، انما يحقق بذلك كثيرا من الالزامات الأخرى ، والنظام يجعل منه انسانا فاضلا . تلك هى الطريقة الأولى ، وهى ذات تأثير ضمن نطاق ما ليس بشخصى . وأما الثانية فهى تكملها عند الحاجة ، وقد تحل محلها ، ونحن لا نتردد فى أن نسميها

دينية بل صــوفية . ولكن يجب أن نتفق على المقصــود من هاتين الكلمتين . يحلو للناس أن يقولوا ان الدين ظهير للأخلاق من حيث هو ُيرهب من عقاب ، وُيطمع فى ثواب . وقد يكون هذا الذى يقولونه حقا ، ولكن ينبغى أن نذكر أن الدين ، من ناحيته هذه ، لا يفعــل شيئا غير أن َيعِدَ بأن تكون العدالة الالهية مكملةً للعدالة الانسانية ، ومقومة لها : فيضيف الى ضروب الجزاء الاجتماعى التى لا تتحقق على النحو الأكمل ، ضروبا من الجزاء أخرى تفوق الأولى بما لا حد له ، تتحقق لنا فى ملكوت الله بعد أن نبارح ملكوت الناس . ونحن على هذا ، لما نزل فى مستوى المجتمع الانسانى ؛ وان أدخلنا الدين فليس بما فيه من جوهر دينى خاص . ولما نزل مهما ارتفعنا ، ننظر الى التربية الأخلاقية على أنها ترويض ، وننظر الى الأخلاق على أنها نظام ، فلما نزل فى نطاق الطريقة الأولى لم ننتقل بعد الى الثانية . أضف الى ذلك أننا حين نلفظ كلمة « الدين » ، فانما نفكر فى العقائد الدينية ، وما تتضمنه من نظرة ميتافيزيائية : بحيث أننا حين نسلم بالدين أساسا للأخلاق نتصور طائفة من المفاهيم تتناول الكون ، وتتصل بالله ، اذا سلمنا بها نتج عنها فعل الخير . بيد أن من الواضح أن هذه المفاهيم من حيث هى مفاهيم ، تؤثر فى ارادتنا وسلوكنا تأثير النظريات ، أى تأثير الأفكار ، ونحن هنا فى مستوى العقل ، وقد بينا لك من قبل أن الالزام وما يتفرع عنه لا يمكن أن ُيشتق من الفكرة المحضة ، وأن هذه لا تفعل فى ارادتنا الا بنسبة ما نرضى أن نقبلها ، ونضعها موضع التنفيذ . قد يقال : ولكن هذه الميتافيزياء مختلفة عن كل ما عداها ، لأنها تفرض علينا التسليم بها فرضا . وقد يكون للقائل حق فيما يقول ولكننا فى هذه الحــالة لا ننظر الى مضمونها فقــط ، ولا نفكر فى

التصور الفكرى المحض ، بل ندخل شيئا آخر مختلفا عن هذا يسند التصور ، ويبث فيه لا أدرى أى قوة ، هى الجوهر الدينى الخاص . وعندئذ لا يكون الأساس الدينى لهذه الأخلاق هو النظرة الميتافيزيائية التى تضاف الى هذا الجوهر بل يكون هو الجوهر نفسه . وهنا ، وان كنا بازاء الطريقة الثانية ، فنحن أمام التجربة الصوفية من حيث هى شىء مباشر ، خارج عن كل تأويل ؛ ان المتصوفين الحقيقيين يفتحون أنفسهم للموجة التى تجتاحهم . وهم لثقتهم بأنفسهم ، ولكونهم يتحسسون فى باطنهم شيئا ما خيرا منهم ، رجال عمل عظام ، على رغم ما يتراءى للبعض من أن التصوف رؤية ونشوة ووجد . وهـذا الشىء الذى انساب فى داخلهم هو تيار هابط يريد أن يعبر فيهم ليكتسح الآخرين. فحاجتهم الى آن ينشروا حولهم ما قد هبط اليهم ، هـذه الحـاجة يحسونها وثبة حب ، وهو حب يطبعه كل منهم بطابع شخصيته ، حب يغدو فيهم عاطفة جديدة كل الجدة ، قادرة على أن تهب لحياة البشر رنة جديدة ، حب يجعل كل واحد منهم محبوبا لذاته ، فيفتح الآخرون نفوسهم لمحبة الانسانية ، به ، ومن أجله ، حب قد ينتقل أيضا عن طريق شخص تعلق بهم ، أو بذكراهم التى لا تزال حية ، فغدت حياته مطابقة لمثالهم . انى لأتساءل : اذا كان كلام متصوف كبير ، أو أحد ممن يحاكونه ، يلقى فى نفس أحدنا هذا الصدى ، أفليس معنى ذلك أن فينا شخصية صوفية غافية ، تنتظر من يوقظها من سـباتها ؟ ان الانسان فى الحالة الأولى يرتبط بما ليس بشخصى ، ويستهدف أن يندمج به . أما هنا فهو يستجيب لنداء شخصية ، قد تكون شخصية من أوحى بالحياة الأخلاقية ، أو شخصية أحد ممن يحاكونه ، أو قد تكون فى بعض الظروف شخصيته هو نفسه .

وسواء عملنا بالطريقة الأولى أم بالثانية فنحن فى الحالين نراعى حقيقة الطبيعة الانسانية ، سواء نظر اليها سكونيا فى حالها ، أو حركيا فى أصولها ، وانما الخطأ أن يُظن أن الضغط والتطلع الأخلاقيين يُفسَّران تفسيرا نهائيا بالحياة الاجتماعية منظورا اليها كأنها حادث بسيط . قالوا : ما دام المجتمع موجودا ، فهو يحدث بالضرورة ضغطا على أعضائه ، وهذا الضغط هو الالزام . ولكن يجب أن نذكر قبل كل شىء أنه لكى يوجد المجتمع نفسه يجب أن يكون الفرد حاملا مجموعة من الاستعدادات الفطرية ، فالمجتمع لا يفسَّر اذن بذاته ، ويجب بالتالى أن نحفر تحت المكتسبات الاجتماعية فنصل الى الحياة ، وما المجتمعات الانسانية ، ولا النوع البشرى الا تجليات لها : على أن هذا القول لا يكفى : فينبغى أن نوغل فى الحفر أيضا اذا كنا لا نريد أن نفهم فقط كيف يُلزم المجتمع الأفراد ، بل كنا نريد أن نعرف أيضا كيف يحكم الفرد المجتمع ، فيبدل أخلاقه . لو أن المجتمع يكتفى بذاته ، لكان هو السلطة العليا . أما وأنه شىء مما أوجدت الحياة ، فاننا نستطيع أن نتصور كيف تستطيع الحياة التى ألقت النوع البشرى ابان تطورها فى هذه النقطة أو تلك ، أن تبث دفعة جديدة فى أفراد ممتازين من أفراد هذا النوع ، ينغمرون بها ، فيساعدون المجتمع على أن يسير خطوة الى أمام . والحق أنه يجب أن نتوغل حتى نصل الى مبدا الحياة نفسه . فكل شىء يظل غامضا اذا نحن اقتصرنا على مجرد التجليات ، سواء أسميناها فى مجموعها اجتماعية ، أو نظرنا ، فى الانسان الاجتماعى ، الى العقل خاصة . حتى اذا بحثنا عن الحياة نفسها ، غدا كل شىء واضحا . فلنهب لكلمة (البيولوجيا) هذا المعنى المستوعب الذى يجب أن يكون لها ، والذى قد تناله يوما ما ، ولنقل خاتمين ، ان كل أخلاق ، ضغطا كانت أو تطلعا ، ذات طبيعة بيولوجية .

الفصل الثانى

الدين السكونى

اذا نظرنا الى ما كانت عليه الأديان فى السابق ، والى ما لا يزال عليه بعضها حتى الآن ، رأينا مشهدا يخجل العقل الانسانى ، ونسيجا من الضلالات . وعبثا تقول التجربة « هذا خطأ » ، وعبثا يقــول التفكير « هذا مستحيل » ، فان الانسانية موغلة فى تعلقها بأذيال الخطأ والمستحيل . وليت الأمر يقف عند هذا الحد . فقد رأينا الدين ينفى الأخلاق ، ويوجب الجرائم . وكلما كان فجاً كان مجاله المادى فى حياة الشعب أوسع ، فاستأثر لنفسه بما سيشاركه فيه العلم والفن والفلسفة فيما بعد . فما أعجب ما فعلوا حين سموا الانسان « بالكائن العــاقل » !

ويزداد العجب حين نرى أن أحط الخرافات كانت خلال هــذه الأحقاب الطويلة شيئا عاما ، موجودا فى كل مكان ، وما يزال موجودا حتى الآن . فلقد نرى فى السابق ، أو فى الحاضر ، مجتمعات انسانية لاحظ لها من علم أو فن أو فلسفة ، ولكنا لا نعرف مجتمعا لا دين له .

وما أشد ما يصيبنا من خجــل اذا نحن قارنا أنفسنا من هــذه الناحية بالحيوان ! فالمرجح أن الحيوان يجهل هذه الأوهام . نعم ، اننا لا نعرف ما يجرى فى غير شعورنا ، ولكن الحالات الدينية تعبر عن نفسها عادة بأوضاع وأفعال ، ففى وسعنا ، والحــالة هذه ، أن نعرف هل للحيوان قدرة على التدين ، وسنضطر حينئذ الى القول بأن

الانسان العاقل ، وهو الكائن الوحيد الموهوب عقـلا ، هو أيضـا الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يربط وجوده بأشياء غير معقولة .

لقد حدثونا عن « عقلية بدائية » فقالوا هى عقلية الأجناس المنحطة الآن ، وعقلية الانسانية كافة فيما مضى ، والى هذه العقلية ، فيما يرون ، يجب أن تعزى الأوهام . ولو اقتصروا على تصنيف بعض أنماط التفكير ، وتسميتها باسم مشترك ، واستخلاص بعض العلاقات فيما بينها ، لكان هذا عملا مفيدا لا غبار عليه : مفيدا من حيث أنه يحدد ميدانا للدراسات الاتنولوجية والسيكولوجية ذا فائدة عظيمة ؛ ولا غبار عليه لأنه يقتصر على أن يقرر وجود بعض العقائد وبعض الطقوس فى انسانية أقل تحضرا من انسانيتنا . وعند هذا الحد يقف « ليفى برول » فى مؤلفاته الجديرة بالاعتبار ، ولا سيما فى الأخـيرة منها . ولكن دراسته لم تتعرض لهذه المسألة : كيف اتفق لعقائد وطقوس ، هى على هذا الحظ من قلة المعقولية ، أن تلقى قبولا لدى كائنات عاقلة ؟ ولا مفر من التماس جواب على هذه المشكلة . فقارىء كتب « ليفى برول » الجميلة يستخلص منها ، شاء أم أبى ، أن العقل الانسانى قد تطور ، وأن المنطق الطبيعى لم يكن كما هو الآن ، وأن للعقلية البدائية بنيانا أساسيا مختلفا عن بنيان عقليتنا التى حلت محل الأولى ، واننا لا نرى اليوم هذه العقلية البدائية الا لدى المتأخرين . ولكن اذا قلنا بمثل هذا لزمنا الاقرار بأن العـادات الفكرية التى اكتسبها الأفراد على مر القرون قد أمكن أن تصبح وراثية ، فغيرت طبيعة النوع ، ووهبت له عقلية جديدة . ولا شىء أدعى الى الشك من هذا القول . ولو سلمنا جدلا بأن العادة التى اكتسبها أبوان قد اتفق أن انتقلت الى ابنهما يوما ، وهذا حادث نادر ، مرده الى تآزر

ظروف مختلفة اجتمعت عرضا ، فانه لا يمكن أن يخرج من مثل هذا تبدل فى النوع كله . والحقيقة أن بنية الفكر تبقى هى هى ، ولكن التجربة التى اكتسبتها الأجيال المتعاقبة ، وأودعتها المحيط الاجتماعى، ثم عاد المجتمع فردها الى كل منا ، هذه التجربة هى السبب فى اختلاف تفكيرنا عن تفكير البدائيين ، وفى اختلاف انسان الأمس عن انسان اليوم . ان الفكر يعمل اليوم كما كان يعمل بالأمس ؛ ولكنه لا ينصب اليوم على نفس المادة ، وهذا ناتج عن أن حاجات المجتمع بالأمس غير حاجاته اليوم ؛ وهذه هى النتيجة التى سننتهى من أبحاثنا اليها . وما ينبغى أن نستبق القول الآن ، ولكننا نقول ان ملاحظة « البدائيين » تطرح على بساط البحث ، ولا مناص ، مشكلة الأصول النفسية للوهم ، وفى اعتقادنا أن البنية العامة للفكر الانسانى (بملاحظة الانسان الحالى المتحضر) تقدم لنا العناصر الكافية لحل هذه المسألة .

ومثل هذا القول يصدق على « العقلية الجمعية » كما صدق على العقلية البدائية . يرى دوركهيم أنه لا لزوم لأن نبحث لماذا كانت الأمور التى يطلب دين من الأديان الايمان بها لا ترضى العقول الفردية . فمرد ذلك الى أن هذه التصورات ليست من صنع هذه العقول الفردية بل من صنع الفكر الجمعى . ولما كان هذا الفكر الجمعى من طبيعة أخرى مخالفة لطبيعة فكرنا ، فمن الطبيعى أن يتمثل الحقيقة على غير ما نتمثلها نحن . فللمجتمع وجوده الخاص به ، وله بالتالى طريقته الخاصة فى التفكير (١) » . اننى أسلم بوجود تصورات

---

(١) « السنة الاجتماعية » ، المجلد الثانى ص ١٩ وما بعدها .

مشتركة ، مودعة فى المؤسسات واللغة والعادات . ومجموعها يكون العقل الجمعى ، المتمم للعقول الفردية . ولكنى لا أفهم كيف يمكن أن تكون هاتان العقليتان متنافرتين وكيف يمكن أن تصدم احداهما الأخرى . فالتجربة لا تقول شيئا من هذا ، ولا علم الاجتماع على حق فى أن يفترض مثل ذلك . ولو أن الطبيعة ما أرادت غير الفرد ، ثم نشأ المجتمع بعد ذلك عرضاً أو بالاتفاق لكان فى الامكان أن تذهب بهذا الرأى الى أقصاه ، فنزعم أن التقاء الأفراد هذا ، الشبيه بالتقاء الأجسام البسيطة التى يتحـد بعضها ببعض فى مركب كيميائى ، قد انبجس عنه عقل جمعى يُضلِّل فى بعض عناصره العقل الفردى . ولكن ليس ثمة من ينسب للمجتمع مثل هذا الأصل العرضى أو الاتفاقى ، حتى انه اذا كان هناك ما يؤخذ على علم الاجتماع فهو أنه غالى فى القول بعكس هذا ؛ بل ان من أنصاره من يرى أن المجتمع هو الحقيقة الوحيدة ، وأما الفرد فليس الا تجريدا . فاذا كان الأمر كذلك ، فكيف لا تكون العقلية الجمعية مرسومة فى العقلية الفردية مقـدما ؟ كيف يمكن أن تكون الطبيعة التى جعلت الانسان حيوانا اجتماعيا ، قد أعدت العقول الانسانية اعدادا يجعلها تشعر بالاغتراب حين تفكر «اجتماعيا»؟ وفى رأينا أنا حين ندرس الفرد وحده لا نوفى وظيفته الاجتماعية حقها من الاعتبار . وهذا هـو السبب فى أن تقدم علم النفس فى بعض الاتجاهات كان ضئيلا كل الضآلة . وأنا لا أتكلم الآن عن الفـائدة التى قد تُجتنى من دراسة بعض الحالات غير السليمة أو المرضية التى تنطوى على تشابك خفى بين أفراد المجتمع ، كما بين أعضـاء قرية النمل . ان النملة اذا خرجت من قريتها ذبلت ثم ماتت ؛ والانسان اذا عزل عن المجتمع أو لم يساهم مساهمة كافية فى عمله ، عانى ألما لعله

يشبه الأول ، وهو الضجر ، لم يدرس حتى الآن الا قليلا . واذا طال الانعزال ، كأن حبس الانسان مدة طويلة ، بدت عليه اضطرابات عقلية ذات طابع خاص . وهذه الحوادث جديرة بأن يفتح لهـا علم النفس حسابا خاصا ، وربما أفاد من ذلك ربحا محمودا . ولكن هذا ليس كل شيء . ان مستقبل علم من العلوم مرهون بالطريقة التى ينهجها أولا فى تقسيم موضوعه . فاذا وفق الى التقسيم وفق المفاصل الطبيعية ، شأن الطاهى الحاذق الذى حدثنا عنه أفلاطون ، فلن يهم بعد هذا عدد الأجزاء التى يكون قد أوجدها . اذ ما دام التقسيم الى أجزاء سيكون ممهدا للتحليل الى عناصر ، فسنظفر فى النتيجة بصورة مبسطة للمجموع . وهذا ما أغفـله علم النفس اذ رجـع عن بعض التقسيمات الثانوية . فهو مثلا افترض ملكات عامة للادراك والتأويل والفهم ، ولم يخطر له على بال أن الآليات الداخلة فى العمـل تختلف باختلاف ما تكون منصبة على أشخاص أو أشياء ، وباختلاف ما يكون العقل موجودا فى جو اجتماعى أو لا يكون . على حين أن جمهـور الناس يتصور هذا التقسيم ، حتى أنه أثبته فى اللغة الدارجة : فالى جانب الحواس التى تطلعنا على الأشياء ، نراه يضع الحس السليم . وهو الذى يتعلق بصلاتنا بالناس . ألا نلاحظ أن المرء قد يكون رياضيا عميقا ، وفيزيائيا عالما ، ونفسانيا دقيقا من حيث هو يلاحظ نفسه ، ثم هو مع ذلك يفهم أفعال الآخرين فهما معكوسا ، ويسيء حساب أفعاله ولا يتلاءم مع المحيط قط ، ويكون ، بالتالى ، عديم الحس السليم ؟ ان جنون الاضطهاد ، أو هذيان التأويل على وجه أخص ، يبين لنا أن من الممكن أن يفسد الحس السليم مع بقاء ملكة التفكير سليمة لم يمسسها أذى . وخطورة هـذه العاطفة ، ومقـاومتها العنيدة لكل

ترويض ، وكوننا نجد فى الماضى البعيد للمريض طلائع لها ، كل هذا يشير الى أن الأمر هنا أمر نقص نفسى عميق ، فطرى ، محدد تمام التحديد . واذن ، فالحس السليم ، ويمكن أن ندعوه بالحس الاجتماعى ، هو فى الانسان السليم فطرى كملكة الكلام التى تقتضى وجود المجتمع كذلك ، والتى هى مثله مرسومة فى الكائنات الفردية . ثم كيف نسلم أن الطبيعة التى أوجدت الحياة الاجتماعية فى النهايتين الأخيرتين من خطى التطور الكبيرين اللذين يؤدى أحدهما الى الحشرات ، وثانيهما الى الانسان ، كيف نسلم أن هذه الطبيعة قد نظمت نشاط النملة فى قريتها ، مقدما ، بكل تفاصيله ، ثم توانت عن منح الانسان بعض الموجهات ، العامة على الأقل ، تتيح له بها أن يتلاءم فى سلوكه مع سلوك أقرانه ؟! نعم ، ان المجتمعات الانسانية تختلف عن مجتمعات الحشرات فى أنها تدع خطوات الفرد حرة غير محدودة ، وكذلك خطوات الجماعة . ولكن معنى هذا أن الشىء الموجود مقدما فى طبيعة الحشرة هو الأعمال ، بينا هو فى طبيعة الانسان الوظيفة فحسب . وهذه الوظيفة موجودة فى الفرد ، فتعمل فى المجتمع . فلا يمكن أن يكون ثمة عقلية اجتماعية تأتى الى العقلية الفردية ، وتكون مخالفة لها ! ان الأولى كامنة فى الثانية ، والمشكلة التى طرحناها، وهى كيف اتفق لأوهام يأباها العقل أن ترين على حياة أفراد عاقلين ، ما تزال موجودة . وقد قلنا انها تتصل بنفسية الانسان الحالى ، مهما يتحدث المتحدثون عن العقلية البدائية ، ونضيف الآن : انها تتصل بنفسية الانسان الفردى ، مهما يتحدثوا عن التصورات الجمعية .

وبعد ، أليس مرد الصعوبة أولا الى أن علم النفس عندنا لا يعنى عناية كافية بتقسيم موضوعه وفقا للخطوط التى رسمتها الطبيعة ؟ ان

التصورات التى تولد الأوهام تتصف بهذه الصفة المشتركة وهى أنها جميعا خيالية . فيرجعها علم النفس الى ملكة عامة هى الخيال . ويدرج تحت هذا العنوان اكتشافات العلم ، واختراعات الصناعة ، وآثار الفن . ولكن كيف نضع فى صف واحد أشياء تختلف فيما بينها هذا الاختلاف ثم نطلق عليها اسما واحدا ، فنوهم بذلك أن بينها شبها وقرابة ؟ الحقيقة أننا نفعل ذلك تيسيرا للكلام ، ولسبب آخر سلبى هو كون هذه العمليات المختلفة ليست لا ادراكا ، ولا ذاكرة ، ولا عملا فكريا منطقيا . فلنتفق اذن على أن نضع التصورات التوهمية فى جانب مستقل ، وندعو الفعل الذى تنبثق منه بفعل التوهم أو صنع الخرافات . فهذه خطوة أولى نحو حل المسألة . ولنلاحظ ، من بعد ، أن علم النفس حين يقسم نشاط الذهن الى عمليات ، لا يعنى عناية كافية بمعرفة وظيفة كل منها . ولهذا السبب كان التقسيم فى معظم الأحيان ناقصا أو مصطنعا . لقد يحلم الانسان أو يتفلسف ، ولكن ينبغى له أن يعيش قبل كل شىء ، وما من شك فى أن بنياننا النفسى مرتبط بضرورة بقاء الحياة الفردية والحياة الاجتماعية ، ونموهما . فاذا لم يتمش عالم النفس وفقا لهذا الاعتبار تشوه موضوعه لا محالة . وما قولكم فى عالم يعنى بتشريح الأعضاء ، وعلم النسج ، من غير أن يهتم بوظائفها ؟ انه بهذا يكون عرضة لأن يقسم تقسيما خطأ ، ويصنف تصنيفا خطأ . فلئن كانت الوظيفة لا تفهم الا بالبنية ، فاننا لا نستطيع أن نتبين الخطوط الكبرى فى البنية ما لم نعرف شيئا عن الوظيفة . وما يجب أن نحسب أن الفكر كان على ما كان عليه « اعتباطا ، لا لشىء » . يجب ألا نقول : كانت بنيته كذا ، فأفاد منها كذا . فالأمر على نقيض ذلك . أى أن ما يفيده هو الذى حدد بنيته . وبهذا نمسك الخيط

الرائد فى البحث . والآن فلنبحث فى نطاق الخيال ، المحدد تحديدا غامضا ، ومصطنعا من غير شك ، عن هذا القسم الذى اقتطعناه ، وأسميناه بالتوهم أو صنع الخرافات ، ولننظر فيم يستعمل استعمالا طبيعيا . من هذه الوظيفة تنشأ الرواية والدرامة والأسطورة وكل ما سبقها . ولكن الرواية والدرامة لم تعرفهما جميع العصور . بينا نجد أن الانسانية لم تستغن يوما عن الدين . فالقصائد وغير ذلك من ألوان الهوى ، انما ظهرت متأخرة ، واستفادت مما كان يحسن العقل صنعه من خرافات . أما الدين فهو العلة الوحيدة فى وجود الملكة الخرافية هذه ، وهى للدين نتيجة لا علة . فلا بد أن حاجة ما ، وقد تكون فردية ، الا أنها على كل حال اجتماعية قد اقتضت من الفكر هذا النوع من النشاط .فما هى هذه الحاجة ؟ ولنلاحظ قبل كل شىء أن التوهم ذا التأثير شبيه بأضغاث ناشئة ، فيستطيع أن يناقض الحكم والبرهان ، وهما العمليتان العقليتان بالذات . فما عسى أن تلجأ اليه الطبيعة بعد أن أبدعت كائنات عاقلة ، اذا هى أرادت أن تتفادى بعض أخطار النشاط العقلى ، من غير أن تعرض مستقبل العقل للخطر ؟ ان الملاحظة تقدم لنا الجواب على هذا . اننا نرى اليوم ، فى عصر ازدهار العلم ازدهاره الواسع ، أن أجمل التأملات تنهار أمام تجربة واحدة : فما من شىء يقاوم الوقائع. فلكى يوقف العقل عند الهاوية الخطرة التى تهدد الفرد والمجتمع ، كان لابد اذن من وجود أشباح وقائع . كان لابد ، لعدم توفر تجربة حقيقية ، من خلق تجربة مزورة يعتصم بها ، والتجربة الزائفة تستطيع ، اذا أحكم تزييفها ، وتراءت للعقل ، أن تقفه عن الايغال بعيدا فى النتائج التى يستخلصها من التجربة الحقيقية . ولعل هذا هو ما انتهجته

الطبيعة ، فلا غرابة والحالة هذه ، أن نجد أن العقل ما كاد يتكون حتى غزته الأوهام ، وأن الكائن العاقل فى جوهره ، كائن متوهم بطبيعته ، وأن ليس بين الكائنات من يتوهم غير الكائنات العاقلة .

وهنا ، ولا شك ، تُطرح علينا مسائل جديدة . فنتساءل أولا : ما عمل الوظيفة الخرافية ، وما الخطر الذى تعرضت له الطبيعة ؟ ولنلاحظ من غير أن نتعمق هذه النقطة ، أن الفكر يخطىء ويصيب ، وهو فى الحالين ، مهما يكن الاتجاه الذى سار فيه ، يمضى الى أمام ، فينتقل من نتيجة الى نتيجة ، ومن تحليل الى تحليل ، فيزيد ايغالا فى الضلال ، أو يزداد اشراقا بنور الحقيقة . نحن لا نعرف الا انسانية واحدة ، ولقد بلغت من التطور حدا ، لأن « البدائيين » الذين نراهم اليوم لا يقلون عنا قدماً ، والوثائق التى يعتمد عليها تاريخ الأديان أمور قريبة العهد . وهذه المعتقدات المختلفة التى نعرفها الآن هى اذن نتاج تكاثر طويل . وقد يجوز أن نستنتج مما نرى فيها من غرابة ومخالفة للعقل أن احدى وظائف الفكر تميل الى الغريب واللامعقول. ولكن لعل هاتين الصفتين لم تبرزا هذا البروز الا بعد ذلك السير الطويل ، فاذا لم ننظر الى غير الميل نفسه ، قلَّ عجبنا مما فيه من لا معقولية ، ولعلنا حينذاك ندرك الفائدة منه . ومن يدرى ؟ فلعل هذه الضلالات التى أدى اليها هذا الميل هى صور مشوهة ، أفادت النوع فى حينها ، لحقيقة تتكشف فيما بعد لبعض الأفراد ؟ وثمة سؤال ثان ينبغى أن نجيب عنه ، وهو : ما مصدر هذا الميل ؟ وهل يتصل بمظاهر أخرى للحياة ؟ لقد حدثناك عن شىء أسميناه نية الطبيعة ، وكان هذا على سبيل الاستعارة ، الموافقة فى علم النفس موافقتها فى علم الحياة ، وعنينا بذلك أن يكون الترتيب الذى يراعى

مفيدا للفرد أو للنوع . على أن هذا التعبير غامض . وكان فى وسعنا أن نقول ، رغبةً فى زيادة الوضوح ، ان هذا الميل غريزة من الغرائز ، لولا أن هذه الصور الخرافية انما تنبجس فى الذهن لتحل محل غريزة، فهى تقوم بوظيفة كان يمكن أن تسند الى الغريزة فى كائن محروم من العقل . ونستطيع أن نقول موقتا ان هذا الميل غريزة كامنة ، على اعتبار أننا نرى فى نهاية الخط الآخر من التطور ، أى فى مجتمعات الحشرات ، ان الغريزة هنالك تحض آليا على سلوك شبيه فى فائدته بالسلوك الذى توحيه للانسان هذه الصور الشبيهة بالأضغاث. ولكن مهلا ، ألسنا فى قولنا بتطورات متباعدة متنامة ، تنتهى من جهة الى غرائز حقيقية ، ومن جهة أخرى الى غرائز كامنة ، نعلن ههنا رأيا فى تطور الحياة ؟!

وتلك هى فى الواقع المسألة الكبرى التى يثيرها سؤالنا الثانى ، وهى فى الحق متضمنة فى السؤال الأول . كيف يمكن أن نرد الأوهام التى تتراءى للعقل ، وتخالفه فى بعض الأحيان ، الى حاجة حيوية ، اذا نحن لم نحدد المطالب الأساسية للحياة . وسوف نرى هذه المسألة ستبدو ثانية ، على نحو أظهر ، حينما سينبثق أمامنا سؤال لا سبيل الى اجتنابه ، وهو كيف اتفق للأديان أن تبقى بعد زوال الخطر الذى عمل على وجودها ؟ لماذا تطورت تطورا ، وكان المفروض أن تزول ؟ لماذا لا تزال موجودة وقد أتى العلم فسد الفراغ الخطر الذى كان يتركه العقل بين مادته وصورته ؟ أليس معنى ذلك أن تحت حاجة الاستقرار التى تبديها الحياةفى هذا التوقف أو قل فى هذا الدوران فى مكانواحد الذى هو بقاء النوع ، أن ثمة مطلبا يقتضى الانطلاق الى أمام ، أن ثمة بقية من دفعة ، أن ثمة وثبة حيوية ؟ على أن السؤالين الأولين

يكفياننا الآن . وكلاهما يعود بنا الى الاعتبارات التى بيناها من قبل فى تطور الحياة . وهذه الاعتبارات لم تكن قط افتراضية ، كما خيل الى بعضهم . فنحن حين تكلمنا عن «الوثبة الحيوية» والتطور الخالق ، كنا نلامس التجربة ما وسعنا الأمر . وقد بدأ الناس يدركون ذلك ، لأن العلم الوضعى ، بمجرد تخليه عن بعض الآراء أو اعتباره اياها مجرد فروض ، يزداد اقترابه من نظراتنا . واذا تبناها الآن ، فانما يسترد ماله .

فلنعد اذن الى بعض الخطوط البارزة فى الحياة ، ولنشر الى مالمفهوم «الوثبة الحيوية» من طابع تجريبى بيّن . ولقد تساءلنا حينئذ هل يمكن أن "ترد" الظاهرة الحيوية الى حوادث فيزيائية وكيميائية ! والحق أن عالم الفيزيولوجيا حين يقرر مثل هذا الرأى ، فانما يعنى ، عن وعى منه أو غير وعى ، أن وظيفة الفيزيولوجيا هى البحث عما فى الحيوى من فيزيائى وكيميائى ، وأنه لا يمكن أن نضع حدا لهذا البحث ، ويجب أن نعمل كما لو لم يكن له حد ، وعلى هذا النهج وحده تتقدم بالبحث الى أمام . فهو اذن يضع قاعدة ، ويضع منهجا ، ولا يقرر حادثا . فلنقتصر اذن على التجربة ، فنقول ــ وهذا مايعترف به غير واحد من البيولوجيين ــ ان العلم ما زال بعيدا بعده فى أى وقت مضى عن تفسير الحياة تفسيرا فيزيائيا كيميائيا . وهذا ما قررناه منذ البدء ، حين تكلمنا عن الوثبة الحيوية ــ والآن وقد افترضنا الحياة ، فكيف نتصور تطورها ؟ يمكن أن نذهب الى أن الانتقال من نوع الى آخر قد تم فى سلسلة من التبدلات الصغيرة العارضة ، حفظها الاصطفاء ، وثبتت بالوراثة . ولكن اذا فكرنا فى ذلك العدد الضخم الهائل من التبدلات المتطابقة المتتامة التى ينبغى أن تحصل حتى يستفيد

منها الكائن الحى ، أو على الأقل حتى لا يلحقه منها أذى ، اعترتنا دهشة ، اذ كيف يمكن أن يبقى كل واحد منها بالاصطفاء ، ويمكث يرتقب التبدلات الأخرى التى سوف تأتى فتتممه ؟ ان التبدل الواحد لا يفيد بمفرده فى شىء ، لا بل قد يعوق الوظيفة أو يعطلها . واذا قبلنا أن التبدل يكون بانضمام صدفة الى صدفة ، ولم نعلل الاتجاه الذى اتخذته الحياة بأى سبب معين ، كنا نطبق قبليا مبدأ الاقتصاد الذى يفرض نفسه على العلم الوضعى ، ولكننا لا نقرر حينئذ واقعا ، ولا بد أن نصطدم فورا بصعوبات لا سبيل الى تخطيها . وهذا النقص فى مذهب « دارون » هو النقطة الثانية التى أشرنا اليها حين تكلمنا عن الوثبة الحيوية ، فجبهنا النظرية بالواقع ، وقررنا أن تطور الحياة يتم فى اتجاهات معينة . والآن فلنتساءل عن هذه الاتجاهات ، هل تفرضها على الحياة الظروف التى تتطور ضمنها الحياة ؟ اذا سلمنا بذلك لزمنا القول بأن التبدلات التى تطرأ على الفرد تنتقل الى ذرياته ، وينبغى أن يكون هذا الانتقال على قدر من الاطراد يكفى على الأقل لأن يكفل لعضو يستدق قيامه بنفس الوظيفة شيئا فشيئا ، تعقدا تدريجيا . ولكن وراثة المكتسب أمر مشكوك فيه . وهبه ممكنا فهو نادر . وانما يفترضون له الاطراد فى انتقاله افتراضا قبليا خالصا ، وتمشيا مع مقتضيات دعواهم . أما اذا قصرنا هذا الانتقال المنتظم على الشىء الفطرى ، كنا على وفاق مع التجربة ، وقلنا ان ما يحمل الحياة على اتجاه معين ، وتعقد آخذ بالعلو ، ليس هو التأثير الآلى الذى تحدثه الظروف الخارجية ، وانما هو دفعة داخلية تنتقل فى الأفراد من بذرة الى بذرة . وتلك هى الفكرة الثالثة التى تستتبعها صورة الوثبة الحيوية . ولنمض أيضا . حين يتحدثون عن تطور الكائن الحى ، أو

عن عضو يتلاءم مع ظروف تتعقد ، فانما يعنون فى الغالب أن تعقد الظروف يطبع صورته على الحياة ، كما يطبع القالب صورته على الجبس فيكون التمثال . وبهذا وحده ، فيما يرون ، يمكن الحصول على تفسير آلى ، وبالتالى علمى . ولكنهم بعد أن يرتاحوا الى تفسير التلاؤم عامة على هذا النحو ، يأتون الى الحالات الخاصة فينظرون الى التلاؤم فيها على أنه شىء آخر غير الذى قالوا به — وهو فى الحقيقة كذلك — ينظرون اليه على أنه الحل المبتكر الذى توجده الحياة للمشكلة التى تطرحها عليها الظروف الخارجية . ولا يحاولون أن يفسروا هذه القدرة التى للحياة على حل المشاكل . ونحن حين أدخلنا «الوثبة» لم نوجد تفسيرا كذلك ، وانما أشرنا الى هذه الصفة المستسرة فى عمل الحياة ، بدلا من أن نحذفها مذهبيا بصورة عامة ، ثم نأتى فنسلم بها ، ونستفيد منها خلسة ، فى كل حالة خاصة . على أننا حاولنا أن ننفذ الى السر . فلئن كانت مطابقة الأجزاء للكل لا يمكن أن تفسر تفسيرا آليا ، فانها ، فى رأينا ، لا تقتضى كذلك أن ينظر اليها على أنها من الغائية . ان الشىء الذى اذا نظرت اليه من خارج ، استطعت أن تقسمه الى مالا نهاية لعدده من الأجزاء المتطابقة ، قد يبدو لك فعلا بسيطا اذا أنت نظرت اليه من داخل . أنظر الى حركة اليد مثلا : انها من حيث نشعر بها فى الداخل غيرقابلة للانقسام ، ولكنها اذا ما نظرنا اليها من خارج ، بدت منحنيا يمكن التعبير عنه بمعادلة ، أى مجموعة لا نهاية لعددها من النقاط ، اصطف بعضها الى جانب بعض ، وخضعت جميعها لقانون واحد . حين صورنا لك صورة الوثبة ، انما أردنا أن نوحى بهذه الفكرة الخامسة وبشىء آخر أيضا : فنبين أنه حيث يكتشف التحليل الذى يظل فى الخارج عناصر متزايدة العدد ، فمتزايدة التوافق

فيما بينها توافقا عجيبا ، قد يأتى الحدس اذا هو انتقل الى داخلها ، فما يدرك وسائل متحدة ، بل عقبات مذللة . ان كل ما تفعله اليد الخفية التى تنفذ فى برادة الحديد فجأة هو أنها تنحِّى المقاومة ، ولكن هذا الفعل البسيط ، اذا نظرت اليه من ناحية المقاومة ، بدا لك اصطفافا لبرادة الحديد وفقا لنظام محدود .

وبعد ، فما هو هذا الفعل ، وما هى هذه المقاومة التى يلاقيها ؟ اذا كانت الحيـــاة لا يمكن أن تنحل الى حوادث فيزيائية وكيميائية فان فعلها فعـــل سبب خاص ينضـــاف الى ما نسميه عـــادة بالمادة . ان هذه المادة هى أداة الحياة فى فعلها ، وهى أيضا عائق يعوقها . انها تقسم ما تحد . ويمكن أن نقدر أن تعدد الخطوط الكبرى للتطور الحيوى يرجع الى تقسيم من هذا النوع . وهنا يوحى الينا بالوسيلة التى تمهد لنا ما نرجو من نظرة حدسية الى الحياة ، وتثبتٍ من هذه النظرة . فاذا كنا نرى خطين أو ثلاثة خطوط كبرى للتطور تسير حرة الى جانب طرق تنتهى بردوب مسدودة ، وكنا نرى أن ثمة صـــفة أساسية تنمو على مدى هذه الخطوط شيئا فشيئا ، فاننا نستطيع أن نقدر أن الدفعة الحيوية كانت فى أول الأمر تمثل هاتين الصفتين على حالة التضمن المتبادل : فالغريزة والذكاء اللذان يبلغان ذروتهما القصوى فى نهايتى المسارين الأساسيين للتطور الحيوانى ، يجب أن ينظر اليهما على أن كلا منهما موجود فى الآخر من قبل أن يفترقا فيكونا شيئين اثنين ، وأنهما كليهما يكوِّنان حقيقة واحدة بسيطة ، ما العقل والغريزة منها الا وجهان . وتلك هى التصورات ، السادس والسابع والثامن ، التى تستتبعها فكرة الوثبة الحيوية . على أن ثمة شيئا أساسيا لم نذكره حتى الآن الا مضمرا . وهو استحالة التنبؤ بالأشكال التى

تخلقها الحيـــاة خلقا ، فى قفزات متقطعة ، على مدى تطورها . ان مبدعات الحياة سواء بحسب النظرية الآلية الصرف ، أو بحسب النظرية الغائية الصرف ، محددة مقدما ، فالمستقبل يســتخرج من الحاضر بالحساب ، أو هو مرسوم فيه على صورة فكرة ، وليس للزمن اذن من تأثير . ان التجربة الصرف لا توحى بشىء من هذا . بل تقول : لا دفع ولا جذب . وهذا ما توحى به الوثبة . فهى ، باستحالة انقسامها اذا أحس بها من داخل ، وبامكان انقسامها الى غير نهاية اذا أدركت من خارج ، تذكرنا بهذه الديمومة الحقة ، ذات التأثير ، التى هى الصفة الأساسية للحياة . هذه هى الأفكار التى ضمناها صورة الوثبة الحية . فاذا أغفلناها ، كما تغفل فى معظم الأحيان ، وجدنا أنفسنا أمام مفهوم فارغ كمفهوم « ارادة الحياة » ووجدنا أنفسنا أمام فلســفة ميتافيزيائية عقيمة . أما اذا حسبنا حسابها كانت فكرتنا مترعة بالمادة ، مكتسبة بالتجربة ، فنستطيع أن توجهنا فى البحث ، وتلخص لنا جملة ما نعرف عن سير الحياة ، وتشير كذلك الى مالا نعرف منه .

فاذا نظرنا الى التطور على هذا النحو ، بدا كأنه يتم فى قفزات فجائية ، وبدا التبدل الذى يكون النوع الجديد كأنه متألف من اختلافات عديدة يتمم بعضها بعضا ، تنبثق دفعة واحدة فى الكائن الحى الذى يخرج من البذرة . وهو ، ان عدنا الى تشبيهنا ، حركة اليد فجأة، تنغمس فى البرادة ، وتغير نظام الذرات فورا . على أنه اذا كان التحول يتم فى أفراد شتى من نوع واحد ، فانه قد لا يصيب لدى الجميع نجاحا واحدا . لا شىء يقول ان ظهور النوع الانسانى لا يعود الى عدة قفزات فى اتجاه واحد تمت هنا وهناك فى نوع سابق ، وانتهت على هذا النحو الى نماذج من الانسانية مختلفة . وكل نموذج من هذه

النماذج يكون عندئذ نتيجة محاولة كتب لها النجاح ، بمعنى أن التبدلات العديدة التى تميز كلا منها متوافقة فيما بينها توافقا تاما كاملا . ولكنها ليست جميعها ذات قيمة واحدة . على أن هذا لا يمنع أنها كانت فى الاتجاه ذاته . فيمكن القول اذن بأنها جميعا تعبر عن مقصد واحد للحياة ، على ألا نفهم من هذه الكلمة معنى تشبيهيا .

أما أن يكون النوع قد خرج من أرومة واحدة أو لا ، وأن يكون هناك نموذج واحد للبشرية ، أو نماذج عدة لا يرتد بعضها الى بعض ، فهذا لا يعنينا كثيرا . والذى يعنينا أن الانسان قد اتصف دائما بصفتين أساسيتين هما العقل والميل الى الاجتماع . بيد أن لهاتين الصفتين من وجهة النظر التى تعنينا دلالة خاصة . فهما الآن لا تعنيان عالم النفس أو عالم الاجتماع فحسب ، بل تقتضيان تأويلا بيولوجيا قبل كل شىء . ينبغى للعقل والميل الى الاجتماع أن يُردَّا الى موضعهما من التطور العام للحياة .

ولنبدأ بالميل الى الاجتماع . انه فى شكله الكامل موجــود فى النهايتين القصويين من التطور ، أعنى فى الحشرات الغشائية الجناح ، كالنملة والنحلة ، وفى الانسان . أما من حيث هو مجرد ميل فهو موجود فى الطبيعة كلها ، حتى لقد قيل ان الفرد فى ذاته مجتمع ، فزعموا أن كائنات وحيدة الخلية انضمت بعضها الى بعض فكونت مجاميع ، ثم انضمت هذه المجاميع بعضها الى بعض فكونت مجاميع مجاميع . وما هذه العضويات المتمايزة اذن الا نتيجة لانضمام تلك العضويات الأولية التى لا تكاد تجد فيها أثرا من تمايز . على أن فى هذا مبالغة واضحة كما ترى . وتقسم الحيوان حادث نادر غير طبيعى .

الا أن الأمور تجرى فى الكائن الحى كما لو كانت الخلايا قد اجتمعت بعضها الى بعض ، وتقاسمت فيما بينها العمل . فيمكن القول اذن بأن صورة الحياة الاجتماعية التى تلازم مثل هذا العدد الكبير من الأنواع تتجلى حتى فى بنية الأفراد . على أن هذا ، كما قلنا ، ليس الا ميلا أو اتجاها . أما اذا أردنا مجتمعات كاملة ، ومنظمات واضحة مؤلفة من فرديات متميزة ، فعلينا أن نعود الى النموذجين الكاملين من نماذج الاجتماع ، أعنى مجتمع الحشرات ، والمجتمع الانسانى : ذاك مجتمع ساكن ، وهذا متغير ؛ ذاك غريزى ، وهذا عاقل ؛ الأول شبيه بكائن حى لا توجد عناصره الا من أجل المجموع ، والآخر يدع للأفراد مجالا واسعا فما تدرى أهو وجد من أجلهم ، أم هم وجدوا من أجله . ومن الشرطين اللذين وضعهما «كونت» وهما النظام والتقدم لم تختر الحشرة غير النظام ،بينما التقدم هو الذى ترمى اليه الانسانية ، أو يرمى اليه جزء منها على الأقل . حتى لقد يكون هذا التقدم نافيا للنظام ، لأنه وليد مبادهات فردية . واذن فهذان النموذجان الكاملان للحياة الاجتماعية صنوان ، وأحدهما يتمم الآخر . وهذا ما يقال بشأن الغريزة والعقل اللذين يميزانهما على التوالى . فاذا رددناهما الى موضعهما فى تطور الحياة ، ظهرا لنا فعاليتين متباعدتين فى الاتجاه ، ويتمم كل منهما الآخر .

ولا نعود الآن الى ما ذكرناه فى كتاب سابق . وحسبنا أن نتذكر أن الحياة جهد معين يسعى للحصول على أشياء معينة من المادة الخام ، وأن الغريزة والعقل ، فى حالهما التامة ، وسيلتان لاستخدام أداة فى بلوغ هذه الغاية . ان الأداة فى الحالة الأولى جزء من الكائن الحى ، وهى فى الحالة الثانية أداة غير عضوية ، لزم اختراعها وصنعها ، والتمرس

على استعمالها . واذا قررت للعقل هذا الاستخدام ثم بالحرى هذا الصنع وهذا الاختراع وقفت على عناصره واحدا بعد واحد لأن وظيفته هي علة بنيته . ولكن يجب ألا ننسى أن هدبات من غـريزة تبقى موجودة ، تحيط بالعقل ، وأن أشعة من عقل تظل ثاوية فى أعماق الغريزة . وفى وسعنا أن نقدر أنهما فى البدء يتضمن أحدهما الآخر ، ولعلنا اذا عدنا القهقرى الى الماضى ، واجدون غرائز أقرب الى العقل من غرائز حشرات اليوم ، وعقلا أقرب الى الغرائز من عقل الحيوانات الفقرية الآن . وهاتان الفاعليتان اللتان كانتا فى أول الأمر متداخلتين ، انفصلتا بعد ذلك ، ونمتا ، الا أنه بقى من كل منهما شىء عالق بالآخر. ويمكن فى الواقع أن يقال هذا فى سائر الظاهرات الأخرى من الحياة ، لأن كل ظاهرة من هذه الظاهرات تمثل ،على حال أولية أو ممكنة أو كامنة ، معظم الظاهرات الأخرى .

وعلى هذا ، فحين ندرس هذه الجماعات المؤلفة من أفراد عاقلين فى جوهرهم ، ولهم حظ من حرية ، أعنى المجتمعات الانسانية ، وهى النهاية التى انتهى اليها جهد" من أكبر جهود الطبيعة ، ينبغى ألا ننسى النهاية الأخرى للتطور أعنى المجتمعات التى تسودها الغريزة الصرف ، والتى يعمل فيها الفرد لمصلحة الجماعة من غير أن يشعر . ونحن نعترف بأن هذه المقارنة لن تتيح لنا أن ننتهى الى نتائج راسـخة ، الا أنها تستطيع أن توحى الينا ببعض التأويلات . فلئن كنا نرى المجتمعات موجودة فى النهايتين الأساسيتين لسير التطور ، وكنا نرى بنية الفرد من الكائنات الحية تشبه فى صورة تركيبها بنية المجتمعات ، فذلك لأن الحياة انما هى توافق وتدرج بين عناصر تقتسم فيما بينها العمل . فالاجتماعى ثاو فى أعماق الحيوى . ولئن كان ينبغى للعنصر فى هذه

المجتمعات ، التى هى العضويات الفردية ، أن يكون مستعدا للتضحية بذاته فى سبيل المجموع ، ولئن كان هذا ما يشاهد فى هذه المجتمعات التى تؤلفها فى نهاية أحد مسارى التطور الكبيرين خلية النحل وقرية النمل ، ولئن كانت هذه النتيجة انما تكتسب بالغريزة ، والغريزة ما هى الا امتداد عمل الطبيعة التنظيمى ، فذلك لأن الطبيعة تعنى بالمجتمع أكثر مما تعنى بالفرد . ولئن لم يكن الأمر كذلك عند الانسان ، فلأن جهد الابتكار الذى يتجلى فى ميدان الحياة كله فى خلق أنواع جديدة قد وجد فى الانسانية وحدها وسيلة للاستمرار عن طريق أفراد وهب لهم العقل فوهبت لهم معه المبادهة والاستقلال والحرية . فاذا هدد العقل الالتحام الاجتماعى بالانحلال فى بعض النقاط ، كان لا بد من معدل يتفادى خطر العقل اذا كان لا بد من بقاء المجتمع . فلما لم يمكن أن يكون هذا المعدل هو الغريزة نفسها ، لأن مكانها قد احتله العقل ، وجب أن تتكفل باحداث هذه النتيجة نفسها امكانية غريزة ، أو قل بقايا من الغريزة حول العقل . ولكن هذه الغريزة لا تستطيع أن تؤثر تأثيرا مباشرا . فلما رأت أن عمل العقل يقوم على التصورات عمدت هى الى انشاء تصورات خيالية تصمد أمام تصور الواقع . وبهذا استطاعت أن تعاكس عمل العقل ، عن طريق العقل نفسه . وهذا هو فى رأينا السبب فى وجود « الوظيفة الخرافية » .
واذا كانت هذه الوظيفة تفيد المجتمع فانها تفيد الفرد أيضا ؛ لأن فى العناية بالفرد فائدة للمجتمع فى معظم الأحيان . فنستطيع اذن أن نقدر أنها فى شكلها الأولى الأصلى تعود على الفرد بفيض من قوة . ولكن فلننظر فى النقطة الأولى قبل أن نصل الى هذه النقطة الثانية .

سبق أن ذكرنا حادثة من الحوادث التى لاحظها علم النفس . وهى

أن سيدة كانت فى الطابق الأعلى من منزل ، « وكانت تريد النزول ، ورأت الحاجز المخصص لاغلاق قفص المصعد مفتوحا . ولما كان الحاجز لا ينفتح فى العادة الا اذا كان المصعد واقفا عند الطابق ، اعتقدت بداهة أن المصعد موجود ، فخفت اليه . وفجأة شعرت بأنها ترتد الى وراء : فقد تراءى لها أن الرجل المنوط به أمر تشغيل الجهاز ظهر فدفعها وردّها الى وراء ، وأفاقت من ذهولها ، فتحققت مدهوشة أن لا رجل هنالك ولا مصعد . والمسألة أن الآلة كانت مختلة ، فأمكن أن ينفتح الحاجز رغم أن المصعد كان فى أسفل ، وكادت السيدة أن تهوى ، لولا أن تراءى لها هذا الوهم العجيب . » والأعجوبة فيما نرى سهلة التفسير . لقد فكرت السيدة تفكيرا صحيحا ، فالباب كان مفتوحا ، فلا بد أن يكون المصعد موجودا . ولكن رؤية القفص خاليا ردتها عن خطتها . غير أن هذه الرؤية أتت متأخرة ؛ لأن الفعل الذى تلا تفكيرها كان قد بدأ . وعندئذ انبعثت الشخصية الغريزية السرنمية التى تثوى تحت الشخصية المفكرة ، فأدركت الخطر ، وكان لا بد أن تقوم بالفعل فورا ، فردت بالجسم الى وراء ، وأوجدت هذا الادراك الوهمى الذى يستطيع أن يبعث على هذه الحركة ، ويبررها .

فلنتخيل الآن انسانية بدائية ، ومجتمعات أولية . لقد كان فى وسع الطبيعة ، كيما تكفل لهذه الجماعات الالتحام المطلوب ، أن تعمد الى وسيلة بسيطة جدا ، فتهب للانسان غرائز خاصة . وهذا ما فعلته فى خلية النحل ، وقرية النمل . وكان نجاحها فيه تاما ، فجعلت الأفراد فيها لا يعيشون الا من أجل الجماعة . وكان عملها سهلا لأنها اتبعت طريقتها المألوفة ، فالغريزة فى الواقع مساوقة للحياة ، والغريزة الاجتماعية كما نجدها لدى الحشرة ، ما هى الا روح الخضوع

والتوافق الذى يشيع فى الخلايا والأنسجة والأعضاء من كل جسم حى . ولكن الدفعة الحيوية فى زمرة الفقريات متجهة الى ازدهار العقل لا الى نمو الغريزة . حتى اذا بلغت هذه الحركة غايتها فى الانسان أفلت الغريزة ، ولا نقول زالت ، ولم يبق منها الا شعاع كامد ، يحيط بنواة منارة أو قل نيرة ، هى العقل . وأصبح التفكير يتيح للانسان أن يبتكر ، وللمجتمع أن يتقدم . ولكن تقدم المجتمع يفترض أولا بقاءه . والاختراع يعنى المبادهة ، والاعتماد على المبادهة الفردية يعرض النظام الاجتماعى للخطر . وما عسى أن يصير اليه هذا النظام اذا صرف الفرد تفكيره عن الشىء الذى خلق له ، أعنى عن العمل الذى عليه أن يقوم به ، ويجدده ويسير به نحو الكمال ، الى التفكير فى نفسه وفيما يلقى من عناء الحياة الاجتماعية ، وما يقدمه للجماعة من تضحيات ؟ لو أنه أُسلم للغريزة ، شأن النملة والنحلة ، لبقى مشدودا الى الغاية الخارجية التى عليه أن يبلغها ، ولعمل فى سبيل النوع بصورة آلية سرنمية . أما وقد وُهب له العقل ، واستيقظ فيه التفكير ، فانه يلتفت الآن الى نفسه ، وما يعنيه الا أن يحيا حياة لذيذة . نعم ، لقد يتبين له اذا هو أحسن التفكير أن من مصلحته أن يعمل على تحقيق سعادة الآخرين . ولكن هيهات أن تنجب قرون من الثقافة نفعيا مثل «ستوارت مل » ! وستوارت مل لم يقنع جميع الفلاسفة ، فكيف بالعامة من الناس ! الحقيقة أن العقل ينصح أول ما ينصح بالأنانية . فينحدر اليها الكائن العاقل ، اذا لم يحل بينه وبينها شىء . ولكن الطبيعة ساهرة ، فقد رأيت أنها سرعان ما ألقت فى وجه السيدة حارسا يمنعها من الدخول ، ويردها عن الباب المفتوح . والحارس هنا هو الله ، حامى المجتمع ، يحرم ويوعد ويعاقب . ان العقل يعمل وفق ادراكات حاضرة ،

أو وفق هذه الصور الباقية من الادراكات التى يدعونها بالذكريات . فلما لم تعد الغريزة موجودة هنا الا على صورة رسم عاف أو امكانية ، ولما لم تكن من القوة بحيث تستطيع أن تحث على فعل ، أو أن تمنع عن فعل ، وجب خلق ادراك وهمى ، أو خلق ذكرى مزورة على الأقل يكون لها من الوضوح والقوة ما يكفى لجعل العقل يعمل وفقا لها . ان الدين من هذه الوجهة الأولى ، هو رد فعل دفاعى تقاوم به الطبيعة قوة العقل الهدامة . على أن هذا القول ليس الا صورة مشذبة لما يجرى فعلا . فقد افترضنا ، رغبة فى زيادة الايضاح ، أن الفرد يثور فى المجتمع ثورة مطردة ، فيبزغ فى خيال الفرد بزوغا مباغتا أيضا اله" يزجر أو يمنع . وقد تأخذ الأمور هذا الشكل الدرامى فى لحظة معينة ، ولأمد معين ، فى انسانية قطعت فى طريق الحضارة أشواطا ؛ ولكن الواقع لا يبلغ دقة الدرامة الا بتقوية الأساس ، واطراح الزائد . والحقيقة أن التفريق بين ما يفيد الالتحام الاجتماعى وما لا يفيد لم يكن واضحا هذا الوضوح ، والنتائج التى تنجم عن عمل يقترفه فرد لم تكن فردية الى هذا الحد ؛ وقوة المنع التى تظهر حين يوشك العمل أن يتحقق لم تكن تتجسد هذا التجسد التام فى شخص . ولنقف على هذه النقاط الثلاث .

فى مجتمعاتنا نحن ، هناك عادات ، وهناك قوانين . والقوانين ، وان كانت فى الغالب عادات تمكنت ، فانها لا تستحيل الى قانون الا حين تبدى فائدة محددة معترفا بها ، فيمكن صياغتها فى قانون ، وتتحكم عندئذ فيما عداها . والتفريق اذن واضح بين ما هو جوهرى وبين ما هو عرضى : فالعرف فى جانب والالزام القانونى بل والأخلاقى فى جانب آخر . ولا يمكن أن يكون الأمر كذلك فى المجتمعات التى لم

تبلغ هذا الحد من التطور ، فلم يكن لها الا عادات بعضها يبرر بحاجة حقيقية ، ومعظمها يرجع الى مجرد الصدفة ، أو الى امتداد الأولى امتدادا غير واع . وكل مألوف فى هذه المجتمعات لا بد أن يكون الزاميا ؛ لأن التضامن الاجتماعى الذى لم يتكثف فى قوانين ، ولا أقيم على مبادىء ، يسود ما اجتمع الناس على قبوله من عادات . وكل ما ألفه أعضاء الجماعة ، وكل ما ينتظره المجتمع من أفراده سيتسم اذن بطابع الدين ، اذا صح أن العمل بالعادة هو وحده الذى يربط الانسان بغيره من الناس ، ويفصله بهذا عن ذاته . ولنقل عابرين ان مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق تكون بسيطة جدا فى المجتمعات الأولية . فالأديان البدائية لا يمكن أن يقال عنها انها لا أخلاقية ، أو انها لا تعنى بالأخلاق ، الا اذا نظرنا الى الدين على ما كان عليه فى الماضى وأردنا أن نقارنه بالأخلاق كما صارت اليه فى الحاضر . ان العادات فى القديم كانت هى الأخلاق كلها . ولما كان الدين يحرم الخروج عنها كانت الأخلاق والدين شيئا واحدا . وعبث اذن أن يقال لنا ان المحرمات الدينية لم تتناول دوما ما يبدو لنا اليوم مخالفا للأخلاق ، أو مخالفا للمجتمع . ان الدين البدائى من هذه الناحية التى نعالجها أولا هو وقاية من الخطر الذى يتعرض له الانسان اذ يفكر فما يفكر الا فى نفسه . وعلى هذا فهو بحق رد فعل دفاعى تقاوم به الطبيعة العقل .

هذا وان فكرة المسئولية الفردية ليست على ما يظن من البساطة . انها تتضمن تصورا لفعالية الفرد مجردا بعض التجريد . ونحن لا نعتبرها مستقلة الا لأننا عزلناها عن الفعالية الاجتماعية . والواقع أن التضامن الاجتماعى بين أعضاء الجماعة ، كان من القوة فى أول الأمر

بحيث كان الجميع يشعرون أنهم مشاركون الى حد ما فى ذنب الفرد الواحد . وذلك على الأقل فى الحالات التى تعد خطيرة : فللآفات الأخلاقية ، اذا صح استعمال هذا التعبير فى الكلام عن ذلك الحين ، ما للآفات الجسمية من نتائج ، اذ تنتشر شيئا فشيئا فتصيب بالعدوى كافة أعضاء المجتمع . فاذا انبثقت حينئذ قوة تريد أن تنتقم فانها تبطش بالجماعة كلها ، لا تكتفى بالفرد الذى صدر عنه الذنب . أما صورة العدالة التى تلاحق المجرم بالذات فصورة محدثة بعض الشىء .
ولقد أسرفنا فى تبسيط الأمور حين بينا أن ما يردع الفرد عن قطع الرابطة الاجتماعية هو خوف من عقاب دينى يقع عليه وحده . على أن هذا لا يمنع أن الأمور تميل الى اتخاذ هذا الشكل ، وتتخذه صراحة شيئا بعد شىء كلما ثبت الدين حدوده ، واتضح جانب الأسطورة فيه .
واذا نظرت الى الأسطورة تبينت فيها آثار أصولها هذه ، فتراها لا تميز أبدا بين النظام المادى والنظام الأخلاقى أو الاجتماعى ، بين الانتظام المقصود الذى ينشأ عن خضوع الجميع لقانون واحد ، وبين النظام الذى يتجلى فى مجرى الطبيعة . فثيمس (Thémis) ، الهة العدالة هى ذاتها أم الفصول وأم ديكه (Dikè) الذى يمثل القانون الطبيعى والقانون الأخلاقى معا . حتى أننا لم نتخلص الى اليوم من هذا التوحيد ، وما زالت آثاره باقية فى اللغة ، فترى فى اللغة الفرنسية مثلا ، كلمة (moeurs) (عادات) وكلمة (morale) (أخلاق) . وترى كلمة (règle) بمعنى الدوام والثبات وكلمة (règle) بمعنى الأمر . وهكذا يعبر عما هو كائن وما يجب أن يكون بتعبير واحد . أفلا تفيد كلمة (ordre) النظام والأمر معا ؟

ولقد تحدثنا اليك عن اله ينبثق فيحرِّم أو يحذر أو يعاقب . واذن

فالقوة الروحية التى عنها تصدر المقاومة ، أو يصدر الانتقام اذا اقتضى الأمر ، انما تتجسد فى شخص . وقد تميل هذه المقاومة الى أن تتخذ فى نظر الانسان شكلا انسانيا . ولكن الأساطير ، وان كانت من نتاج الطبيعة ، فهى نتاج متأخر على كل حال ، وهى من الأصل بمثابة الأزهار من النبتة . وانما كان الدين فى أوائله أبسط من ذلك . واذا أنعمنا النظر فيما يجرى فى شعورنا تبينا أن المقاومة بل والانتقام يبدوان فى أول الأمر شيئين قائمين بذاتهما ، وأن تصور جسم معين هو الاله ، يحف بنا ، وينتبه الينا ، وينتقم منا ، ضرب من الترف . واذا كان يحلو للوظيفة الخرافية أن تكسو تصوراتها بهذه الأثواب فانها لا تفعل ذلك فى أول الأمر ، بل تتصورها حينئذ عارية . وسوف نفصل القول فى هذه النقطة التى لم يولها علماء النفس حقها من الانتباه . انه ليس من المحقق أن الطفل الذى يصطدم بمنضدة فيرد اليها الضربة التى لقيها منها ، أن هذا الطفل يرى فى المنضدة شخصا . وعلماء النفس ليسوا مجمعين على قبول هذا التعليل . على أن أولئك الذين يرون أن الطفل انما يضرب المنضدة مدفوعا بشهوة الضرب التى أثارها الغضب ، ليسوا على حق كذلك . والحقيقة أن بين تشبيه المنضدة بشخص وبين ادراكها على أنها جسم ميت ، تصورا وسيطا ، لا هو تصور المنضدة على أنها شيء ولا هو تصورها على أنها شخص : وانما هو صورة الفعل الذى تقوم به المنضدة فى صدمها الطفل أو قل صورة فعل الصدم يجر وراءه المنضدة كمتاع يحمله فوق ظهره . ان فعل الصدم هذا عنصر شخصية ولكنه ليس شخصية تامة بعد . ان المبارز الذى يرى شفرة خصمه تصل اليه يعلم أن حركة الشفرة هى التى جرت السيف ، وأن السيف هو الذى سحب معه الساعد ، وأن الساعد

هو الذى أطال الجسم بتطاوله هو : ولا يعرف المبارز كيف يشج خصمه ولا كيف يسدد له ضربة محكمة الا حين يشعر بالأمور على هذا النحو . أما اذا تصورنا اصطفاف الأمور على عكس هذا الترتيب ، كان ذلك بناءً من جديد ، وكان بالتالى تفلسفا . وهو على كل حال اظهار للمضمر بدلا من الاكتفاء بمقتضيات الفعل فحسب ، وبدلاً من الاقتصار على ما يدرك مباشرة ، أى على ما هو بدائى حقا . نقرأ على لافتة « المرور ممنوع » فندرك المنع أول ما ندرك ، لأنه واضح وضوح النهار . ووراء هذا المنع تتصور ، فيما يشبه الظلام ، الحارس الذى سيحيلنا الى القضاء . كذلك النواهى التى تصون النظام الاجتماعى ، يلقى بها فى أول الأمر كما هى ، ولئن لم تكن مجرد قوانين مصوغة لأنها مقاومة وضغط ودفع فان الألوهية التى تنهى ، والتى كانت مقنعة بها ، لا تظهر الا بعد ذلك ، بنسبة ما يكتمل عمل الوظيفة الخرافية . ولا عجب اذن أن نجد لدى المتحضرين نواهى هى مقاومات لبعض الأفعال الفردية نصف مادية ونصف روحية . ويقال عن الموضوع الذى تصدر عنه المقاومة انه مقدس وخطر معا حين يكمل تكوين هذين المعنيين المحددين ويغدو التمييز واضحا بين قوة دفع مادية وبين نهى روحى . أما قبل ذلك الحين فتكون الصفتان منصهرتين فى صفة واحدة تسمى « التحريم » (Tabou) ، اذا استعملنا هذا التعبير البولينيزى الذى أصبح بفضل على الأديان مألوفا . والآن فلنتساءل هل فهمت الانسانية البدائية التحريم على نحو ما يفهمه بدائيو اليوم ؟

ولنتفق قبلُ على معنى الألفاظ . لو أن الأنواع تكونت بتبدلات طفيفة لما كانت ثمة انسانية بدائية ، لأن الانسان ما كان لينبثق من

الحيوانية فى أى لحظة معينة . وانما هذا افتراض لا يقوم على أساس ويصطدم بكثير من الأمور التى لا يصدقها العقل ، ويستند الى كثير من الشبهات فلا يمكن الأخذ به (١) . أما اذا اتبعنا سلسلة الوقائع والمشابهات انتهينا الى القول بتطور متقطع ، يتم فى قفزات ، ويبلغ عند كل وقفة يقفها مركبًا تاما فى نوعه ، شبيها بالصور التى تتعاقب حين ندوِّر منظار الأشكال . فهناك اذن نموذج لانسانية بدائية ، ولو أن النوع الانسانى قد تكون فى قفزات عدة صادرة من نقاط متعددة ، ومتلاقية فى اتجاه واحد ، وغير بالغة جميعها مدى واحدا فى الاقتراب من تحقيق النموذج . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فاننا لا نستطيع أن ندرك الروح البدائية أبدا لو أن العادات المكتسبة تنتقل بالوراثة ، لأن طبيعتنا الروحية تكون حينئذ مختلفة اختلافا أساسيا عن طبيعة أسلافنا الأقدمين . ولكن القول بانتقال العادات بالوراثة ، وبأن انتقالها يتم باطراد يؤدى الى تبدل ، انما قال به بعضهم مدفوعا بأفكار سابقة، ومتمشيا مع مقتضيات نظريته . والحقيقة أنه اذا كانت الحضارة قد بدلت الانسان تبديلا عميقا ، فذلك بأنها ركمت فى المحيط الاجتماعى، كما تركم فى مستودع ، عادات ومعارف يسكبها المجتمع فى الفرد فى كل جيل جديد . واذا قشرنا الطبقة السطحية ، ومحونا ما يأتينا من التربية فى كل لحظة ، وجدنا فى أعماقنا الانسانية البدائية أو نحو ذلك . فترى هل يقدم لنا البدائيون الذين نلاحظهم اليوم صورة هذه الانسانية البدائية ؟ لا أظن ذلك ، فطبيعتهم هم أيضا مغشاة بطبقة من العادات اختزنها المجتمع وسكبها فى كل فرد . الا أنه يمكن القول بأن هذه الطبقة عندهم هى أقل كثافة مما هى لدى الانسان المتحضر ،

---

(١) راجع « التطور الخالق » ولا سيما الفصلين الاولين ..

وأنها تشف عن الطبيعة الأولى أكثر من تلك . ذلك أن تكثر عاداتهم على مر القرون قد تم على نحو مختلف ، فهو قد تم أفقيا بالانتقال من شبيه الى شبيه ، وتحت تأثير ظروف عارضة . على حين أن تقدم الصناعة والمعارف والحضارة قد تم عموديا فى اتجاه واحد ، خلال قرون طويلة ، بتبدلات يتراكم بعضها فوق بعض ويشـــتبك بعضها ببعض ، وتنتهى بذلك الى تبدلات عميقة لا الى تعقدات ســطحية فحسب . ومن هنا نلاحظ أن فكرة التحريم (Tabou) عند بدائيى اليوم ليست فكرة بدائية تماما . وهبها وجدت كما هى فى الانسانية الأولى ، فانها لم تكن تشمل عند الجميع نفس الأشياء ، ولا نفس القدر من الأشياء . وكان كل تحريم تحريما يجد فيه المجتمع فائدة معينة . وهو اذا نظرنا اليه من ناحية الفرد ، كان غير معقول لأنه يحول دون أفكار عاقلة ، ولا يتجه الى العقل . ولكنه معقول من حيث هو مفيد للمجتمع ومفيد للنوع . فقد أمكن مثلا أن تنظم العلاقات الجنسية بالتحريم تنظيما مفيدا . ولكن العقل الذى لم يساهم فى هذا العمل بل وكان المقصود معاكسته ، أخذ فكرة التحريم هذه وراح يضيف اليهـا ما يعرض له من أفكار ويوسعها حسب ما يهوى ، غير عابىء بما يمكن أن نسميه قصد الطبيعة الأول . ولو سلمنا بأن التحريم كان دوما على ما هو عليه اليوم ، فانه لم يتناول مثل هذا العـدد الكبير من الأشياء ، ولا كان له كل هذه المظاهر اللا معقولة . ولكن هل احتفظ بشكله الأول ؟ ان عقل « البدائيين » لا يختلف عن عقلنا اختلافا جوهريا ، وهو ، كعقلنا ، يحيل الحركى الى سكونى ، ويجمد الأفعال فى أشياء . فيمكن اذن أن نقدر أن النواهى قد حلت فى الأشياء التى تنهى عنها بتأثير هذا العقل : ولم تكن فى البدء الا مقاومات تعترض

ميولا . كان للميل فى معظم الأحيان موضوع يميل اليه وبدا أن المقاومة تصدر عن هذا الموضوع كما لو كانت مقيمة فيه ، حتى أصبح هو الجوهر وأصبحت هى صفة له . وفى المجتمعات الراكدة ، تم هذا التجمد نهائيا . وكان أقل من هذا أو كان على كل حال وقتيا ، فى مجتمعات متحركة ، أصبح العقل فيها يرى فى النهى شخصا .

والآن وقد بينا الوظيفة الأولى التى قد يقوم بها الدين وهى الوظيفة التى تتصل ببقاء المجتمع مباشرة ، فلننتقل بعد الى الوظيفة الثانية . وسوف نرى أن هذه الوظيفة الأخرى تعمل أيضا لخير المجتمع ، ولكن عملها غير مباشر ، وذلك باثارتها نشاط الأفراد وتنظيمها فعاليتهم . وسوف يكون عملها أكثر تعقيدا وسوف نعدد لك أشكالها . الا أننا لن نتيه فى شعاب هذا البحث لأننا نمسك بخيطه الرائد ، فنذكر دوما أن ميدان الحياة هو فى جوهره ميدان الغريزة ، وانما تخلت الغريزة عن جانب من موضعها للعقل ، فى خط من خطوط التطور . فاذا نتج عن هذا خلل فى الحياة لم يكن أمام الطبيعة عندئذ الا أن تثير العقل على العقل . والتصور العقلى الذى يخدم الطبيعة باعادة التوازن على هذا النحو هو التصور الدينى . ولنبدأ بأبسط الحالات .

ان الحيوانات لا تعرف أنها ستموت . ولئن كان بينها حيوانات تميز الحى من الميت بمعنى أن ادراك الميت لا يثير لديها نفس الحركات ونفس الأفعال ونفس الأوضاع التى يثيرها فيها ادراك الحى ، فليس معنى هذا أن لديها فكرة عامة عن الموت ، ولا فكرة عامة عن الحياة ، ولا أية فكرة عامة أخرى ، من حيث هى صورة فى الذهن لا حركة من الجسد.

واذا كان بعض الحيوان « يتظاهر بالموت » تخلصا من عدوه ، فانما نحن الذين نسمى وضعه بهذا الاسم ، أما هو فانه لا يتحرك لشعوره بأنه اذا تحرك لفت النظر ، أو أثار الانقضاض أو أن الحركة تستدعى الحركة . وقد خيل الى بعضهم أنه وجد عند الحيـوان بعض حالات الانتحار . فاذا سلمنا أنه لم يكن مخطئا فى ذلك ، فشتان بين أن يقوم الحيوان بما يميته وبين أن يعرف أنه بهذا سيموت . فالقيام بعمل ، ولو كان محكما ، غير تصور الحالة التى يستتبعها هذا العمل . واذا سلمنا جدلا بأن الحيوان يعرف فكرة الموت ، فهو حتما لا يتصور أنه صائر الى الموت ، طبيعيا كان هذا الموت أو غير طبيعى . ولكى يعرف ذلك لابد له من طائفة من الملاحظات يلاحظها فى غيره من الحيوانات ويؤلف بينها ويعممها . وفى هذا جهد علمى لا يقدر عليه . وهبه قادرا عليه فأى فائدة له فى ذلك ؟ ليس للحيوان أى منفعة فى أن يعرف أنه سيموت ، بل لا شىء أجدى عليه من أن يجهل ذلك . أما الانسان فهو يعرف أنه لا بد ميت ، خلافا لسائر الأحياء الأخرى المتشبثة بالحياة ، والتى تكتفى بأن تستسلم لدفعة الحياة . واذا كانت لا تنظر الى ذاتها من زاوية الخلود ، فان ثقتها ، وهى طغيان الحاضر على المستقبل ، انما هى تعبير شعورى عن هذه الفكرة . أما الانسان فبظهوره يظهر التفكير ، وتظهر بالتالى ملكة الملاحظة التى لا ترمى الى فائدة مباشرة ، والمقارنة بين ملاحظات ليس فيها نفع عاجل ، ويظهر الاستقراء والتعميم . فاذا رأى كل من حوله يصير الى الموت ، أيقن أنه هو أيضا ميت . ان الطبيعة حين وهبت له العقل قد أدت به الى هذا اليقين شاء أم أبى ، وهذا اليقين يعرقل سير الحياة . فلئن كانت وثبة الحياة قد صرفت سائر الكائنات الحية عن تصور الموت فان فكرة الموت لا بد أن تبطىء

حركة الحياة . وقد تغدو هذه الفكرة ، فيما بعد ، فلسفة تسمو بالانسانية فوق ذاتها ، وتهب لها فيضا من القوة على العمل . ولكنها فى أول الأمر تثبط العزيمة . وربما ثبطتها أكثر لو أن الانسان لا يجهل الأجل الذى سيموت فيه . فنحن وان كنا نعرف أن الأمر لابد واقع فاننا نرى فى كل لحظة أنه لم يقع بعد ، ثم تتكرر هذه التجربة السلبية وتتكرر ، حتى تتكثف شبهَ ريب فى الموت نكاد لا نشعر به ، يخفف وطأة يقيننا الواعى . ولكن هذا لا يمنع أن اليقين بالموت الذى انبثق بانبثاق التفكير فى هذا العالم من الكائنات الحية الذى وجد ليفكر فى أن يعيش فحسب ، أقول هذا اليقين يعاكس مقصد الحياة ، فتتعثر بهذا الحاجز الذى التقت به فى طريقها . ولكنها سرعان ما تنتصب ثانية ، فتضع فى مقابل فكرة الموت صورة بقاء الحياة بعد الموت (١) ، وهذه الصورة التى أحلتها الحياة فى العقل محل الفكرة ، ترد الى الأمور نظامها ، ويسفر ابطال الفكرة بالصورة عن التوازن يرتد الى الحياة : وقد أمسكت أن تزل . وهذه هى الصور والأفكار الخاصة التى رأينا أنها من أصول الدين الأولى . فالدين اذا نظرنا اليه من هذه الوجهة الثانية انما هو رد فعل دفاعى تقاوم به الطبيعة قول العقل باستحالة اجتناب الموت .

ورد الفعل هذا يعنى المجتمع كما يعنى الفرد . لا لأن المجتمع يستفيد من جهد الفرد ، ولأن هذا الجهد يتجاوز حدود الذات اذا لم تعرقل فكرة الفناء وثبته ، لا لهذا فحسب ، بل أيضا وعلى الأخص ،

---

(١) ولا حاجة بنا الى القول ان هذه الصورة ليست وهمية الا فى الشكل الذى تأخذه عند البدائى . ولقد فصلنا القول فى مشكلة البقاء بعد الموت فى كتب سابقة وسنعود اليها فى هذا الكتاب . انظر الفصل الثالث والفصل الرابع .

لأنه هو نفسه يشعر بالحاجة الى الاستقرار والدوام . ان المجتمع المتحضر تدعمه قوانين ومؤسسات وصروح تتحدى الزمن ؛ أما المجتمعات البدائية فهى مبنية من بشر فحسب . فما عسى أن تكون سلطتها اذا لم يُعتقد ببقاء الأفراد الذين يؤلفونها ؟ اذن فليبق الأموات أحياء . ثم تأتى بعد ذلك عبادة الأجداد ، فيكون الأموات كالآلهة . بيد أنه كيما يتم هذا ، لابد أن يكون ثمة آلهة أو أن يكونوا بسبيل التهيؤ على الأقل ، ولابد أن يكون ثمة عبادة ، ولابد أن يكون الفكر قد اتجه الى الأساطير صراحة . أما فى نقطة البدء فالفكر يكتفى بأن يتصور الأموات مختلطين بالأحياء ، فى مجتمع لا يزال فى وسعهم أن يفعلوا فيه خيرا أو شرا .

فعلى أى صورة يراهم خالدين ؟ لا يغربن عن البال أننا نبحث فى أعماق النفس ، بطريق الاستبطان ، عن العناصر التى يتألف منها دين بدائى . والعنصر من هذه العناصر لا يوجد فى الخارج أبدا من غير دخيل ينضم اليه ، اذ سرعان ما يلاقى عناصر أخرى بسيطة من نفس الأصل يتألف معها ، أو تتناوله الوظيفة الخرافية وحده أو مع غيره ليكون مادة فى عملها المستمر الى غير نهاية . وهكذا نرى أن ثمة موضوعات بسيطة معقدة تقدمها الطبيعة ، وأن ثمة غير هذا ألوفا من الأشكال أدخلها عليها الانسان كما شاء له هواه ، فأما الموضوعات نفسها فبها تتصل ، ولا شك ، المعتقدات الأساسية التى يكاد يقع عليها علم الأديان فى كل دين . وأما الأشكال التى أدخلت على هذه الموضوعات فهي الخرافات ، بل والمفاهيم النظرية التى تتباين الى غير نهاية بتباين الأزمنة والأمكنة . نعم ان الموضوع البسيط الذى أتينا على ذكره ما يلبث أن يتألف من غيره ، فيكون من ذلك التصور البدائى للنفس ،

قبل الأساطير والنظريات . ولكن هل له من دون هـذا التألف شكل محدد ؟ لئن كان هذا السؤال ُيطرح فلأن فكرتنا عن نفس تبقى بعد الجسد تخفى اليوم وراءها صورة أخرى ماثلة للشعور المباشر : وهى صورة الجسد يبقى بعد الموت . فهذه الصورة موجودة ولو اختفت ويمكن بشىء من الجهد أن نتبينها . وما هى الا الصـورة البصرية للجسد منتزعة من الصورة اللمسية . لقد تعودنا أن نعد الأولى غير منفصلة عن الثانية كأنها انعكاس للصورة الثانية أو نتيجة لها . وفى هذا الاتجاه تم تقدم المعرفة . فالجسم فى نظر علمنا هو فى جوهره ما هو باللمس ، فله شكل محدد ، وحجم معين ، مستقلان عنا ؛ وهو يشغل حيزا ما من الفراغ ، ولا يستطيع أن يغير حيزه الا باستغراقه زمنا يمر خلاله بالأوضاع الوسيطة واحدا بعد واحد . فصورته البصرية انما هى مظهر ينبغى تصحيح تبدلاته دوما بالرجوع الى الصورة اللمسية . فالصورة اللمسية هى اذن الشىء ذاته ، أما البصرية فما هى الا اشارة للأولى . ولكن هذا التصور ليس هو الشعور المباشر ، والفكر غير المطلع يضع الصورة البصرية والصورة اللمسية فى صف واحـد ، وينسب الوجود اليهما معا ، ويعد كلا منهما مستقلة عن الأخرى الى حد ما . فما على « البدائى » الا أن ينظر فى الغدير قليلا حتى يلمح فيه جسده الذى ُيرى ، منزوعا من الجسد الذى ُيلمس . نعم ان الجسم الذى يلمسه هو نفسه الجسم الذى يراه . ويستنتج من هذا أن القشرة السطحية من الجسم ، وهى الجسم مرئيا ، يمكن أن تزدوج ، فتبقى احدى نسختيها مع الجسم الملموس . ولكن هذا لا يمنع أن هناك جسما يمكن أن ينفصل عن الجسم الذى يلمس ، جسما لا داخل له ، ولا وزن له ، قد انتقل حالا الى الموضع الذى انتقل اليه . نعم ،

ليس فى هذا الجسم ما يحمل على الاعتقاد بأنه يبقى بعد الموت ، ولكن اذا بدأنا بأن افترضنا أن ثمة شيئا سيبقى ، فسيكون بالبداهة هذا الجسد ، لا الجسد الآخر ، لأن الجسد الذى نلمس ما زال حاضرا ، وهو يبقى بعد الموت ساكنا ثم يتفسخ ؛ بينا استطاعت القشرة المرئية أن تهرب الى حيث لا نعلم ، وأن تبقى هنالك حية . واذن ففكرة بقاء الانسان على صورة ظل أو شبح فكرة طبيعية جدا ، وقد سبقت فيما نعتقد ، تلك الفكرة المرهفة ، فكرة مبدأ يشيع فى الجسد كالنسمة ، ثم تزداد هذه النسمة روحانية حتى تنتهى الى فكرة النفس Anima أو Animus وشبح الجسد يبدو غير قادر على أن يؤثر فى الحوادث البشرية . ولكن لابد من هذا التأثير ما دام الذى جعلنا نؤمن بالبقاء بعد الموت هو الحاجة الى استمرار الفعل . وهنا يدخل فى الأمر عنصر جديد .

ولا حاجة بنا الى تعريف هذا الميل ، الأولى أيضا . انه طبيعى كالميلين الأولين ، وهو مثلهما رد فعل دفاعى يصدر عن الطبيعة . وسوف نبحث عن أصله فيما بعد . أما الآن فلا ننظر الا فيما ينجم عنه . انه يؤدى الى تصور قوة سارية فى مجموع الطبيعة ، تتوزع الأشياء والكائنات الفردية . وهذا التصور يعتبره علم الأديان بدائيا ، فيحدثنا بعضهم عن « المانا » البولينيزية التى نرى لها أشباها ذات أسماء مختلفة ، فى مواضع أخرى ، كالفاكندا عند عشائر السيو ، والأورندا عند عشائر الايروكوا ، والبانتنج عند عشائر الملايو ، الخ . فالمانا فى نظر بعضهم هى المبدأ العام للحياة ، وهى ، على الأخص ، جوهر الأرواح على حد تعبيرنا نحن . وهى فى نظر الآخرين قوة تأتى زائدة ، وتستطيع النفس ، ككل شىء آخر ، أن تجتلبها . ولكنها هى ليست فى جوهرها

من النفس . ويرى دوركهيم الذى يأخذ بالرأى الأول على ما يظهر ، أن المانا هى المبدأ التوتمى الذى يجمع بين أفراد القبيلة ، وأن النفس ، على هذا ، هى التوتم فى الفرد : وهى تشارك فى المانا عن طريق هذا التوتم. وليس لنا أن نتخير واحدا من هذه التأويلات المختلفة . اننا لا نعد التصور بدائيا ،أعنى طبيعيا ، ما لم نكن نكونه حتى اليوم بصورة طبيعية ، ونرى أن ما كان بدائيا ما زال الى اليوم كذلك ، وان كان لابد من شيء من التعمق للوقوع عليه . ومهما يكن شكل هذا التصور فنحن لا نرى أى مانع من التسليم بأن فكرة ذخيرة من القوة تستقى منها الكائنات الحية ، بل وعدد كبير من الجماد ، هى من أولى الأفكار التى يلقاها الفكر فى سيره فى اتجاه معين سنعرفه لك بعد حين ، وهو اتجاه طبيعى وأولى . ولنسلم الآن بهذه الفكرة تسليما . ولنفرض أن الانسان مزود بما سوف يسميه بعد ذلك بالنفس . فهل تبقى هذه النفس بعد الجسد ؟ لا يكون هنالك أى داع لافتراض ذلك اذا نحن اقتصرنا عليها . فلا شيء يقول بأن قوة كالمانا لا بد باقية طويلا بعد فناء الشيء الذى كان يؤويها . أما اذا كنا افترضنا من قبل أن ظل الجسم يبقى فلا يكون ثمة مانع من أن ندع له ذلك المبدأ الذى كان يبعث فى الجسم قوة العمل . فيكون الظل عند ذاك ظلا عاملا فعالا ، قادرا على التأثير فى حوادث البشر . ولعل هذا هو المفهوم البدائى للبقاء بعد الموت .

وما كان لهذا التأثير أن يكون قويا ، لو لا أن فكرة النفس انضمت الى فكرة الروح . وفكرة الروح ناشئة عن ميل طبيعى آخر سوف نحدده فيما بعد أيضا ، فلنسلم بها الآن تسليما ، ولنذكر أن سيكون بين الفكرتين تعامل وتبادل . فالأرواح التى نفترض أنها موجودة فى كل

مكان فى الطبيعة ، ما كان لها أن تكون قريبة هذا القرب من الصورة الانسانية ، لولا أن تصورنا النفوس من قبل على هذا النحو . والنفوس التى انفصلت عن الأجسام لا تكون بدورها قادرة على أن تؤثر فى الحوادث الطبيعية ، لولا أنها من نوع الأرواح ، ولولا أنها من مصافهم . واذن فالأموات سيغدون أشخاصا ينبغى أن نحسب لهم حسابا . فهم يستطيعون أن يلحقوا بنا أذى . ويستطيعون أن يساعدونا، فيجلبوا لنا خيرا . وهم متصرفون الى حد ما بما نسميه قوى الطبيعة، فان شاءوا كان مطر ، وان شاءوا جعلوا الجو صحوا بالمعنى الأصلى والمجازى للكلمة . فينبغى أن نجتنب ما يغضبهم ، وأن نسعى الى مرضاتهم ، فنصطنع ألوف الوسائل حتى نفوز بهم ، ونشرى جانبهم بل ونتحيل عليهم . فليت شعرى أى شىء غير معقول لا يقع فيه العقل اذا هو اندفع فى هذا الطريق ؟ ان الوظيفة الخرافية لتقوم من تلقاء ذاتها بالقدر الكافى من التوهم ، فكيف اذا حثها على ذلك خوف أو حاجة ؟ أرأيت الى هؤلاء كيف يقدمون للميت كل ما يظنون أنه يرضيه ، تفاديا لخطره ، وطمعا فى رضاه ، حتى ليضربون الأعناق اذا كان ذلك مما قد يسره . ان ما ترويه البعثات عن تفاصيل هذا الأمر لمرعب حقا : سلسلة لا نهاية لها من الأعمال الصبيانية الشنيعة تفننت فى ابتكارها غباوة الانسان . حتى لقد تسول لك نفسك أن تشمئز من الانسانية اذا أنت لم تنظر الى غير هذه الأعمال . ولكن لا يغربن عن بالك أن البدائيين ، قديمهم وحاضرهم ، قد عاشوا من القرون ماعشنا ، فكان لهم من الوقت ما اتسع لتضخيم ما فى الميول الأولية الطبيعية من أمور مخالفة للعقل . ولعل البدائيين الحقيقيين كانوا أقرب الى العقل ، لأنهم مقتصرون على الميل نفسه ، وعلى ما ينتج عنه من نتائج

مباشرة . ولكن كل شيء يتغير . والتغير ان لم يتم عمقا تم سطحا . ان هنـاك مجتمعات تتقـدم ، ولعلها هى تلك التى اضطرتها ظـروف حياتها الصعبة على أن تبذل بعض الجهد لتعيش ؛ ثم اذا هى ترتضى من حين الى حين أن تقوى جهدها وتسير فى اثر مبدع مبتكر ، فى اثر رجل متفوق . وتغيرها هذا زيادة فى الشدة ، لأن الاتجاه يبقى هو نفسه تقريبا ، وانما يزداد مفعول المجتمع شيئا فشيئا . وهنالك ، عدا هذه المجتمعات ، مجتمعات تحافظ على مستواها ، وهو مسـتوى خفيض بالضرورة ؛ ولما كان لابد لهذه المجتمعات أن تتغير ، فانه يحدث فيها تكثر وتضخم فيما هو بدائى ، لا زيادة فى الشدة تؤول الى تقدم كيفى . والابتكار هنا ، ان صح استعمال كلمة الابتكار فى هـذا الموضع ، لا يقتضى أى جهد ، فتراهم ينتقلون من الاعتقاد الذى يفى بحاجة ، الى اعتقاد يشبه الأول شبها ظاهريا ، ويقوى صفة من صفاته السطحية ، ولكنه لا يفيد فى شيء . وهكذا يضيفون ويوسعون ، وهم ما زالوا فى مكانهم لا يبرحون . وبالتكرار والتضخم يغدو المخالف للعقل سخفا مستحيلا ويغدو الغريب شنيعا لا يقره تفكير ، وهـذه التوسيعات المتعاقبة قد تمت هى أيضا على يد أفراد ، ولكن لا حاجة ههنا الى تفوق عقلى ، سواء فى الابتكار أو فى قبول الابتكار ؛ ومنطق السخف وحده كاف : انه يوغل بالفكر بعيدا وينتقل من سخيف الى أسخف ، اذ يبدأ من فكرة غريبة لم يربطها بأصولها التى تبرر غرابتها وتمنع تكاثرها . لقد اتفق لكل منـا أن رأى أسرة من تلك الأسر الوثيقة الأواصر الراضية عن ذاتها ، المنكمشة على نفسها ، خجلاً من الناس أو احتقارا لهم ، فشـاهد بعضـا من تلك العادات الغريبـة والوساوس والأوهام التى قد يستفحل أمرها ، اذا هى بقيت تتخثر

فى هذا الاناء المغلق . ولكل من هذه الأشياء الغريبة أصلها : هى فكرة بدت لأحد أعضاء الأسرة ، ثم ارتضاها الآخرون عن ثقة : نزهة قاموا بها يوم أحد ، ثم كرروها أحدا بعد أحد ، حتى فرضت نفسها على آحاد السنة كلها . فاذا أغفلوها فالويل لهم كل الويل . ان التكرار والتقليد والثقة أمور لا تحتاج الى جهد بل ينساق المرء معها انسياقا . أما الذى يتطلب الجهد فهو النقد ـــ . وبعد ، تخيلوا الآن بضع مئات من القرون بدلا من بضع سنين ، وضخموا عجائب سلوك هذه الأسرة المنكمشة على نفسها ، تتصوروا فى غير عنـــاء ما قد تم للمجتمعات البدائية التى بقيت مغلقة قانعة بحظها ، فلم تفتح لها نوافذ تطل منها على الخارج ، وتطرد ما انتشر فى جوها من غازات التفسخ ، وتبذل جهدا دائما لتوسيع آفاقها .

قد حددنا للدين وظيفتين أساسيتين ، ولقينا أثناء التحليل اتجاهات أولية فسرنا بها الأشكال العامة التى اتخذها الدين . ونريد الآن أن ننتقل الى دراسة هذه الأشكال العامة ، وهذه الاتجاهات الأولية . وسيبقى منهجنا كما كان : نفترض وجـــود فعالية غريزية ، ثم ينبثق العقل ، فننظر هل نجم عن ذلك اختلال" خطر . فاذا كان ذلك ، هبت الغريزة ، فأوجدت فى هذا العقل الذى سبب الاختلال تصورات ترد التوازن الى ما كان عليه . وهذه التصورات هى الأفكار الدينيـــة . وعلى هذا الأساس قلنا ان الدفعة الحيوية تجهل الموت ، ثم بزغ العقل فظهرت فكرة استحالة اجتناب الموت ، وقام عندئذ تصـــور معاكس يعيد للحياة دفعتها ، وعن هذا نشأت العقائد البدائية المتصلة بالموت . ولكن لئن كان الموت هو الحادثة الكبرى فان الحياة الانسانية معرضة لحوادث أخـــرى كثيرة فالعقل اذ ينظـــر الى الحيـــاة يفسح مجـــالا

لفكرة الطوارىء والشعور بالخطر المفاجىء . ان الحيوان مطمئن على نفسه ، فلا شيء يقف بين غايته وفعله ، فاذا رأى فريسته انقض عليها ، أو كان يتربص بها فان انتظاره هذا فعل سابق ، هو والفعل المتحقق كل لا ينقسم ، أو كانت الغاية الأخيرة بعيدة ، كما يشاهد ذلك فى النحلة حين تبنى خليتها ، فان هذه الغاية ليجهلها الحيوان كل الجهل فهو لا يرى غير الشيء المباشر ، والحركة التى يندفع اليها هى نفسها العمل الذى يقصد الى تحقيقه . أما العقل فمن جوهره أنه يؤلف بين الوسائل، يرمى بها الى غاية بعيدة ، ويحاول أمورا لا يشعر أنه المتحكم فيها كل التحكم ، فهناك فى معظم الأحيان بين الأمر الذى يفعل وبين النتيجة التى يستهدف ، مسافة فى الزمان والمكان فيها للطوارىء مجال كبير . فهو يبدأ عمله ، ولكى ينهيه لابد له أن تواتيه الظروف على حد التعبير المألوف . وقد يعرف وجود مجال الطوارىء هذا معـــرفة تامة . ان المتوحش الذى يرمى بسهمه لا يعرف أيصيب السهم الهدف أم لا . فليس ثمة اتصال بين الحركة والنتيجة ، كما هو الأمر فى انقضاض الحيوان على فريسته ، بل خلاء مفتوح للطوارىء يدعوها اليه . نعم ان الأمر لابد أن يكون غير ذلك ، من الناحية النظرية ، والعقل الذى وجد ليفعل فى المادة فعلا آليا ، يتصور الامور تصورا آليا ، ويفترض أن الوجود يسير سيرا آليا . ويتصور على سبيل الامكان ، علماً تاما يسمح بأن تتنبأ فى اللحظة التى ينطلق فيها الفعل ، بكل ما هو ملاقيه قبل أن يبلغ الغاية . ولكن هذا المثل الأعلى من جوهره ألا يتحقق قط ، وأن يكون على الأكثر حافزا يحفز العقل على العمل . والعقل الانسانى فى الواقع قد اقتصر على فعل محدود فى مادة يعرفها معرفة ناقصة كل النقص ، ولكن دفعة الحياة موجودة ، وهى لا ترتضى

الانتظار ، ولا تقر بالحاجز ، وليست تهمها الطوارىء كثيرا ، ولايعنيها ما تلقى فى الطريق مما ليس بالمحدد . انها تعمل فى قفزات ، ولا ترى الا النهاية ، فالوثبة تطوى المسافة طيا . ولما كان لا بد أن يكون للعقل علم بهذا الاستباق ، رأيت ثمة تصورا ينبثق ، هو تصور قوىً مواتية تنضاف الى العلل الطبيعية ، أو تحل محلها ، وتمد السير الطبيعى فى أفعال تشاؤها هى ، وتوافق أمنياتنا . فنحن هنا نحرك آلية ما ، وتلك هى البداية ، وهذه الآلية تتكشف فى تحقيق غاية مرجوة ، وتلك هى النهاية . وبين البداية والنهاية يتدخل ضامن للنجاح فوق ـــ آلى . نعم اذا كنا نتخيل على هذا النحو قوى موالية ، تعنى بنجاحنا ، فان منطق العقل يقضى أن نفترض وجود علل معادية ، وقوى غير مواتية ، تفسيرا لما يصيبنا من اخفاق ، ويكون لهذا الاعتقاد فائدته العمليـــة أيضا ، لأنه يحفز نشاطنا ، ويدعونا الى اليقظة والحذر . ولكن هذا شىء متفرع وأكاد أقول انه متدهور . نعم ان تصور قوة تساعد ، لا تلبث أن تستتبع تصور قوة تعوق . واذا كانت الأولى طبيعية ، فان الأخرى تستخلص منها نتيجة مباشرة لها . الا أن هذه الأخيرة لا تتكاثر خاصة الا فى المجتمعات الراكدة ، كهذه التى ندعوها اليوم بالبدائية ، والتى تتكاثر فيها الاعتقادات الى غير نهاية عن طريق المشابهة ، من غير نظر الى أصلها . على حين أن الدفعة الحيوية متفائلة . فيمكن اذن أن نعرِّف جميع التصورات التى تنشأ عنها مباشرة على نحو واحـــد فنقول انها ردود فعل دفاعية تقاوم بها الطبيعة تصور العقل مجـــالا للطوارىء مثبِّطا يقع بين المبادرة الى الفعل وبين الغاية المرجوة . وفى وسع كل منا أن يقوم بهذه التجربة ، اذا شاء ، فيتبين له أن الوهم ينشأ من ارادة النجاح . راهن بمبلغ من المال على رقم من «الروليت»،

واتنظر أن تنتهى الكرة الى مستقرها ، فحين يتفق أن تقترب الكرة من رقمك ، على تذبذبها ، ترى أن يدك تتقدم لدفعها ، ثم لوقفها . انها ارادتك الخاصة ، انطلقت الى خارجك تملأ المسافة بين القرار الذى اتخذته ، والنتيجة التى تتوخاها . وبهذا تطرد الطوارىء عن هـذه المسافة . ثم فلتكثر من الاختلاف الى قاعات اللعب هذه ، ولتجعل اللعب ديدناً لك : ان يدك سرعان ما تكف عن التحرك ، فارادتك قد انسحبت الى الداخل من تلقاء ذاتها ، ولكنها بتخليها عن مكانها ، تحل فيه عنصرا آخر ينبع منها ، وتنيبه عنها ، وهو الحظ ، تستحيل اليه ارادة الربح . ليس الحظ شخصا تاما ، ولكى يصبح ألوهية ، ينبغى أن يكون أكثر من ذلك ، الا أن له من الألوهية بعض عناصرها مما يكفى لأن يجعلك تتكل عليه .

الى قوة من هذا النوع يفزع المتوحش ليصيب سهمه هدفه . ثم اجتازت هذه القوة مراحل تطور طويل ، فوصلت الى فكرة الآلهة ، حامية المدينة ، وضامنة النصر للمحاربين .

ولكن يجب أن تلاحظوا أننا فى كل الأحوال نبدأ بوسائل عقلية ، ونتصرف وفقا لفكرة حصول النتيجة عن السبب حصولا آليا . اننا نبدأ بعمل ما ينبغى علينا عمله ، ولا نتكل على قوة فوق — آلية الا حين لا نعود نشعر بأننا قادرون على أن نعين أنفسنا بأنفسنا ، ونو وضعنا تحت رحمتها مقدما ، لاعتقادنا بوجودها ، الفعل الذى نشعر أن وجودها لا يعفينا من القيام به . وانما الذى يضلل عالم النفس هنا هو أن هذه السببية الثانية هى التى نتحدث عنها عادة ، ولا نتحدث عن الأولى ،على اعتبار أنها أمر بدهى يسود الأفعال التى نقوم بها ،

والتى كانت أداتنا فيها المادة . اننا نعيش ايماننا بها ، فماذا يجدى أن نعبر عنه فى كلمات ، تفصح عن فكرته ؟ ليس فى هذا من فائدة ، الا أن يكون هناك علم قادر على الاستفادة منه . أما السببية الثانية فهى التى يحسن التفكير فيها ، لأننا نجد فيها على الأقل حافزا ومشجعا . ولو كان العلم يمد البدائى بعدة تضمن له اصابة الهدف اصابة لا يخطئها الحساب ، لا تتكل على السببية الآلية وحدها . (هذا اذا أمكن أن يتخلى فى لحظة ما عن عادات فكرية مزمنة) . والى أن يأتى هـذا العلم ، يفيد عمله من السببية الآلية كلَّ ما يستطيع أن يفيده منها ، فيشد قوسه ، ويصوب سهمه ، ولكن فكره يمضى الى العلة فوق الآلية التى تقود السهم الى حيث يجب ، لأن ايمانه بها ، لعدم توافر السلاح الذى يضمن له اصابة الهدف ، يهب له ثقة بنفسه ، فيجعله يحسن تسديد سهمه .

ان نشاط الانسان يجرى فى وسط حوادث تؤثر فيه ، وتتأثر به . وان جزءا من هذه الحوادث يمكن التنبؤ به ، وجزءا آخـر كبيرا لا يمكن التنبؤ به . ولما كان العلم يوسع ساحة التنبؤ شيئا فشيئا ، فاننا نتخيل فى المستقبل وجود علم تام ما يبقى معه مجال لاستحالة التنبؤ . ولذلك ترى أن تتابع الأسباب والنتائج تتابعا آليا ، هـذا التتابع الذى يلمسه الانسان المتحضر فى فعله فى الأشياء ، يمتد فى نظر عقله الواعى فيشمل الطبيعة كلها (وسترى أن الأمر ليس على هذا النحو تماما فيما يتصل بتصوره العفوى) ولا يقر أن هذه الطريقه فى التفسير ، الصالحة لتفسير الحوادث المادية التى لنا عليها سلطان ، يجب أن تخلى مكانها ، اذا هى تجاوزت هذه الحوادث ، لطريقة أخرى مختلفة عنها كل الاختلاف ، هى الطريقة التى يأخـذ بها فى حيـاته

الاجتماعية ، حين يسند الى سلوك الناس معه نيات حسنة أو سيئة ، موالية أو معادية . واذا أقر بشيء من هذا ، فانما يقر به على غير علم منه ، ولا يعترف به لنفسه ، أما غير المتحضر فعلمه غير قابل للامتداد ، وهو على قدر فعله فى المادة لا يزيد عن ذلك ولا ينقص . فلا يستطيع أن يقذف الى ساحة المجهول بعلم امكانى يملؤها كلها ، فيفتح أمام أطماعه آفاقا فسيحة . وبدلا من أن ييئس ، تراه يطبّق فى هذه الساحة تلك الطريقة فى التفسير التى يأخذ بها فى صلاته مع أقرانه . فيعتقد أن فيها قوى موالية ، وأنه ، وان كان معرضا فيها لتأثير قوى سيئة كذلك، فلن يكون على كل حال فى عالم غريب عنه كل الغرابة . واذ اعتقد آن هنالك أرواحا طيبة وخبيثة تكمل فعله فى المادة ، فسيبدو له أن قد كان لهذه الأرواح تأثير فى فعله نفسه ، فيتحدث صاحبنا وكأنه لا يعتمد على تتابع الأسباب والنتائج تتابعا آليا ، حتى فى الأمور التى عليه أن يقوم بها . ولكن لو أنه لا يؤمن هنا بتتابع آلى لما رأيناه منذ يشرع بالعمل يفعل كل ما ينبغى فعله للوصول الى النتيجة آليا . اذا أردنا أن نعرف ما يفكر فيه شخص ، بدائيا كان أو متحضرا ، يجب أن ننظر الى ما يعمل لا الى ما يقول .

يلح « ليفى برول » فى كتبه الشـائقة المفيدة التى خص بهـا « العقلية البدائية » على « أن هذه العقلية البدائية لا تحفل بالعلل الثانوية ، بل تلجأ مباشرة الى علل غيبية » . يقول : «ان نشاطنا اليومى نحن ، ينطوى على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير . أما موقف الفكر البـدائى فهو مختلف عن هذا كل الاختـلاف . والطبيعة التى يعيش فى وسطها تبدو له بغير هذا الوجه . انه يرى

الأشياء والموجودات كلها مندرجة فى شبكة من المشاركات والمفارقات الغيبية (١) » ويقول بعد ذلك بقليل : « والذى يختلف فى التصورات المشتركة انما هو القوى الخفية التى يعزى اليها ما يطرأ من موت أو مرض فيكون المسئول تارة ساحرا ، وتارة روح ميت ، وتارة قوى أخرى محددة فردية ، غير منظورة .. أما ما يبقى كما هو ، بل هو هو ، فتعلق المرض والموت بقوة غير منظورة » (٢) ، ويورد المؤلف ، تدعيما لهذه الفكرة ، شواهد من أقوال البعثات والسائحين التى يؤيد بعضها بعضا ، ويذكر على ذلك أمثلة شائقة .

الا أن ثمة نقطة أولى تلفت النظر ، وهى أن النتيجة التى يعزوها البدائى الى علة خفية ، فى جميع الحالات التى ذكروها ، انما هى حادث يتصل بانسان ، وبصورة خاصة ، حادث وقع لانسان ، وبصورة أخص ، موت أو مرض انسان . أما تأثير الجماد فى الجماد (الا أن يكون حادثا جويا أو غير ذلك مما يعنى الانسان) فلم يتعرضوا له قط . لم يقولوا لنا ان البدائى حين يرى الريح تحنى غصنا ، أو الموجة تدحرج حصاة ، أو قدمه تثير غبارا ، يفترض شيئا غير ما أسميناه بالسببية الآلية . ان العلاقة الدائمة التى يراها بين السابق واللاحق ، لابد أن تلفت انتباهه ، وهى هنا حسبه ، فلا يضيف اليها ، أو يحل محلها ، سببية « غيبية » . ودعنا من الحوادث المادية التى يشاهدها البدائى من غير أن يكترث لها . ولنذهب أبعد من هذا . أفلا يمكن القول ، عنه أيضا ، « ان نشاطه اليومى ينطوى على ثقة هادئة تامة بأن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتغير ؟ » . ولولا ذلك أكان اعتمد على

(١) العقلية البدائية ، باريس ١٩٢٢ ، ص ١٧ — ١٨ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٤ .

تيار النهر يحمل له زورقه ، وعلى توتر قوسه يقذف به سهمه ، وعلى حد فأسه يقطع به جذع الشجر ، وعلى أسنانه يعض بها ، وعلى ساقيه يمشى عليهما ، قد لا يتصور هذه السببية الطبيعية صراحة ، وماذا يجديه أن يفعل ! فلا هو بالفيزيائى ولا هو بالفيلسوف . الا أنه يؤمن بها ، ويعتمد فى نشاطه عليها . ولنمض أبعد من ذلك . حين يلجأ البدائى الى علة غيبية يحاول أن يفسر بها الموت أو المرض أو أى حادث آخر ، فترى ما هى العملية التى يقوم بها ؟ هو يرى مثلا أن رجلا قتل بشظية من صخرة انهارت أثناء عاصفة . فهل ينكر أن الصخرة تصدعت ، وأن الريح اقتلعت الحجر ، وأن الصدمة حطمت الجمجمة ؟ انه يشاهد تأثير هذه الأفعال الثانوية كما نشاهدها ، فعلام يتصور علة «غيبية» ، كأرادة روح أو ساحر ، يجعلها علة أساسية ؟ لننظر الى الأمر عن كثب : فنرى أن ما يفسره البدائى هنا بعلة « فوق — طبيعية » ليس هو الأثر المادى ، بل هو معناه الانسانى . هو ما للأثر من خطر بالنسبة للانسان ، وبصورة خاصة ، بالنسبة لانسان معين هو الذى حطمته الحجر . وهل فى الاعتقاد بأن السبب يجب أن يكون متناسبا مع نتيجة ، أى « سبق للمنطق » أو أى « انغلاق من دون التجربة »؟ بعد أن يشاهد البدائى تصدع الصخرة ، واتجاه الريح وشدتها ، وهذه أمور مادية صرف لا علاقة لها بالانسانية ، يبقى عليه أن يفسر هـذا الحادث الأساسى بالنسبة الينا ، وهو موت انسان . وينبغى للسبب أن يحوى النتيجة ، وهذا ما كان يقوله الفلاسفة الأقدمون ، فاذا كان للنتيجة معنى انسانى ذو شأن ، وجب أن يكون للسبب معنى مكافىء لمعناها على الأقل ، ويجب أن يكون من نوعها على كل حال : يجب أن يكون نية . أما أن التربية العلمية تحرر العقل من التفكير

على هذا النحو ، فأمر نسلم به . الا أن هذا النحو فى التفكير طبيعى ، وما زال يشاهَد لدى المتحضر حين لا تنبرى له القوة المعاكسة . وقد ذكرنا لك أن المقامر الذى يراهن على رقم من (الروليت) ، يعــزو النجاح أو الاخفاق الى حسن الحظ ، أى الى نية حسنة أو نية سيئة ، رغم أنه يفسر كل ما ينقضى بين اللحظة التى وضع فيها المال ، وبين اللحظة التى تستقر فيها الكرة بأسباب طبيعية . ولكنه ، فى النهاية ، يضيف الى هذه السببية الآلية انتخابا نصف ـــ ارادى ، يقابل انتخابه هو : وهكذا نرى أن النتيجة الأخيرة لابد أن تكون فى خطرها ونوعها كفئا للعلة الأولى ، التى كانت انتخابا . ونحن ندرك الأصل العملى لهذا التفكير المنطقى حين نرى اللاعب يحرك يده كأنما يريد أن يوقف الكرة : انها ارادة الظفر ، انها مقاومة لتلك الارادة التى يضعها فى حسن الحظ أو سوء الحظ ، فيلقى نفسه أمام قوة موالية أو معادية ، ويولى اللعب كل اهتمامه . وان التشابه بين عقلية المتحضر وعقليــة البدائى ليبدو أكثر بروزا حين يتصل الأمر بحوادث كالتى رأيناها منذ هنيهة من مثل موت أو مرض أو أى طارىء هام . حدثنا ضابط شهد الحرب الكبرى قال : انه كان يرى الجنود يخشون الرصاصة أكثر مما يخشون القنبلة ، رغم أن طلقات المدفعية كانت أفتك من طلقات البنادق : ذلك أن كل واحد منهم كان يشعر أنه بالرصاصة مستهدف هو نفسه ، فكأنه يجرى هذه المناقشة مرغما : « لكى تتحقق هذه النتيجة ، الخطيرة الشأن بالنسبة الى ، وهى الموت أو جرح بليغ ، ينبغى للسبب أن يوازيها شأنا ، يجب أن يكون ثمة نية » . وقد حدثنا جندى أصابته شظايا قنبلة قال : ان أول حركة بدرت منه لدى الاصابة أن صرخ : « يا للحماقة ! » . هذه القنبلة التى انطلقت لسبب

آلى ، والتى كان فى وسعها أن تصيب غيره ، أو أن لا تصيب أحدا ؟ لماذا أصابته هو ، ولم تصب غيره ؟ ان هذا بالنسبة لعقله العفوى أمر غير منطقى ، أمر أحمق . وتتضح القربى بين عقله العفـوى ، وبين العقلية البدائية اذا ما أدخل فى الأمر فكرة « الحظ السيء » . نعم ان هذا التصور المترع بالمادة ، من مثل تصـور الساحر أو الروح ، لم يصبح فكرة « الحظ السيء » الا بعد أن فقد قسما كبيرا من محتواه. ولكنه مع ذلك ما زال باقيا ، ولم يفرغ تماما . والعقليتان ، بالتالى ، لا تختلفان احداهما عن الأخرى اختلافا جوهريا .

ان الشواهد العديدة المتنوعة التى حشرها مسيو ليفى برول فى كتبه عن العقلية البدائية تصنف فى عدة أبواب . وأوفرها عددا هو ما يشهد ، فى رأى المؤلف ، على امتناع البدائى امتناعا عنيدا عن القول بحصول شيء اتفاقا .. فاذا سقطت حجر ، فأصابت مارا ، قال ان روحا خبيثة قد اقتلعت الحجر ، فلا صدفة ؛ أو اذا اختطف التمساح رجلا من زورقه ، قال فلأنه مسحور ، فلا صدفة ؛ أو اذا قتل محارب بطعنة رمح ، قال فلأنه لم يحتط للأمر ، فكيد له بالرقية ، فلا صدفة (1).

وترى هذا التعبير يتردد كثيرا فى كلام ليفى برول ، حتى يمكن أن يعد معبرا عن صفة أساسية من صفات العقلية البدائية . فنحن نقول للفيلسوف العظيم : حين تنعى على البدائى أنه لا يؤمن بالصدفة أو حين تقول على الأقل ان عدم الايمان بها صفة مميزة لعقليته ، ألا تقر أنت اذن بأن ثمة صدفة ؟ فاذا كان ذلك ، أفواثق أنت أنك لم تنحدر

---

(1) انظر خاصة « العقلية البدائية » ، ص ٢٨ ، ٣٦ ؛ ٤٩ ؛ الخ . وراجع « الوظائف العقلية فى المجتمعات الدنيا » ص ٧٣ .

بهذا الى العقلية البدائية التى تنتقدها ، أو التى تريد على كل حال أن تميزها عن عقليتك ؟ أنا لا أريد أن أقول انك تجعل من الصدفة قوة ذات تأثير ، ولكن لو أن الصدفة فى رأيك عدم لما ذكرتها ، ولاعتبرت كلمة الصدفة غير موجودة ، كالصدفة نفسها . ولكن الكلمة موجودة، وأنت تستعملها ، وهى تمثل لك شيئا ، تمثله لنا جميعا ، فترى ما هذا الذى تمثله لنا ؟ لنفرض أن آجرة ضخمة ، اقتلعتها الريح فسقطت على رجل ، فقتلته . اننا نقول حينئذ ان هذا صدفة ؛ فهل كنا نقول ذلك لو أن الآجرة تحطمت على الأرض فقط ؟ وهبنا قلناه ، فنحن عندئذ انما نفكر تفكيرا غامضا فى شخص كان يمكن أن يكون موجودا هنالك فيقتل ، أو تكون هذه النقطة الخاصة التى تحطمت عليها الآجرة تعنينا عناية خاصة ، فكأن الآجرة انتخبتها انتخابا فسقطت عليها . وفى الحالين لا يكون ثمة صدفة الا لأن ثمة مصلحة انسانية ، ولأن الأمور جرت كما لو كان الانسان مقصودا فى الحادث (١) سواء لجلب نفع اليه ، أو خاصة لايقاع أذى به . أما حين لا نفكر الا فى الآجرة تنقلع فتسقط على الرصيف فتصطدم بالأرض ، فاننا لا نرى فى هذا الا آلية ، وتزول الصدفة . ولكى يكون للصدفة تدخل فى الأمر ينبغى، مادام للنتيجة معنى انسانى ، أن ينصب هذا المعنى على العلة ، فيصبغها بصبغة انسانية ، ان صح التعبير . فالصدفة اذن هى الآلية التى تتم وكأن لها نية . قد يقال اننا بمجرد قولنا كأن ثمة نية ، لا نفرض وجود صدفة حقيقية ، بل على العكس نعترف أن الأمور كلها تفسر تفسيرا آليا . وقد يكون هذا صحيحا لو لم يكن هنالك الا الفكر الواعى كل

---

(١) لقد فصلنا القول فى مفهوم الصدفة فى دروس القيناها فى « كوليج دو فرانس » سنة ١٨٩٨ بمناسبة رسالة الاسكندر الافروديسى : «فى النظر فى القضاء والقدر» .

الوعى . الا أن تحت هذا الفكر الواعى فكرا عفويا ، نصف واع ، يضيف الى تتابع الأشياء تتابعا آليا ، شيئا آخر مختلفا عن هذا التتابع كل الاختلاف ، لا ليفسر سقوط الآجرة وانما ليفسر كون السقوط قد واقت مرور رجل ، واختار هذه اللحظة دون غيرها . صحيح ان عنصر الانتخاب والنية محدود جداً ، وكلما تقدم التفكير يريد أن يبلغه ، تقهقر . انه يفر بل يضمحل . ولكنه مع هذا موجــود ، ولولا ذلك ماتكلمنا الا عن الآلية ، ولا طرحت مسألة الصدفة على بساط البحث ؛ فالصدفة اذن هى نية فرغت من محتواها ، فأصبحت ظلالا أكثر . ولكن صورتها ما تزال موجودة ، وان خلت من المادة . فترى هل نحن هنا بازاء تصور من تلك التصورات التى ندعوها « بدائية حقا » ، والتى تكونها الانسانية عفوا عن ميل طبيعى فيها ؟ ليس هذا صحيحا كل الصحة . فان فكرة الصدفة ، ولو أنها لا تزال عفوية ، لا تصل الى شعورنا الا بعد أن تجتاز طبقة من التجارب المتراكمة التى أودعها المجتمع فينا ، منذ علمنا الكلام ، وتلاقى فى طريقها علما ما يزال يغدو آليا شيئا بعد شىء ، وينزع عنها ما تحويه من غائية . فاذا أردنا أن نتخيل التصور الأول لهذه الفكرة ينبغى أن نملأها ، ونهب لها جسما ، وحينذاك يغدو شبح النية نية حية . واذا أردنا أن نتخيل الكائنات الشريرة أو الخيرة التى يؤمن بها غير المتحضرين يجب أن نبث فى هذه النية الحية كثيرا من المحتوى ، وأن نسرف فى اثقالها بالمادة . ونكرر القول : ان هذه الأوهام تتضمن فى العادة تضخما وتكثيفا ، وكأنها صورة كاريكاتورية. انها تدل فى معظم الأحيان على انفصال الوسيلة عن غايتها . فالاعتقاد الذى يكون مفيدا فى أول الأمر ، بحفزه الارادة ، وبعثه على العمل ؛ ينتقل من الموضوع الذى كان علة وجوده ، الى مواضيع أخــرى

لا يفيد فيها أبدا ، بل قد يغدو حينئذ خطرا ، فباتساعه على هـذا النحو الكسول ، وتقليده ذاته تقليدا خارجيا ، يغدو مشـجعا على الكسل . على أنه لا يحسن أن نبالغ كثيرا . فقلما يشعر البدائى أن هذا الاعتقاد يعفيه من العمل . نعم ان زنوج (كاميرون) يلقون التبعة على السحرة وحدهم حين يبتلع التمساح واحدا منهم . ولكن ليفى برول الذى يروى هذا الشىء يضيف الى قوله بالاستناد الى شهادة سائح ، أن تماسيح هذا البلد لا تكاد تعدو على الانسان أبدا [1] . وثقوا كل الثقة أن الزنجى ، حيث يكون التمساح خطرا دائما ، يمتنع عن النزول الى الماء ، كما نمتنع نحن ، لأن الحيوان عندئذ يرعبـه ، أعتقد بالسحر أم لم يعتقد . على أن هذا لا يمنع أنه للانتقال من هذه العقلية البدائية الى حالات نفسية كحالاتنا ، لابد من القيام بعمليتين : أولاهما أن نفرض علمنا قد امحى ، والثانية أن نستسلم للكسل . ونولى ظهرنا تفسيرا نقدر أنه أكثر معقولية ، الا أنه يتطلب مقـدارا أكبر من الجهد العقلى ، والجهد الارادى خاصة . وفى كثير من الحالات تكفى عملية واحدة من هاتين العمليتين ، وفى حالات أخرى لابد من الجمع بينهما .

لننظر فى هذا الفصل من فصول ليفى برول الشائقة ، وهو الفصل الذى يدرس فيه الشعور الأول الذى تبعثـه فى نفوس البـدائيين أسلحتنا النارية ، وكتبنا ، وكل ما نحمله اليهم . سيبهتنا هذا الشعور كثيرا فى أول الأمر ، حتى لنعزوه الى عقلية غير عقليتنا . ولكننا اذا محونا من ذهننا العلم الذى اكتسبناه بالتدريج ومن غير أن نشعر تقريبا ،

---

(١) « العقلية البدائية » ص ٣٨ .

رأينا « التفسير » البدائى طبيعيا . هؤلاء أناس يرون سائحا يفتح أمامهم كتابا ، ويقول لهم ان هذا الكتاب يطلع على معلومات ، فيستنتجون من ذلك أن الكتاب يتكلم ، ويحسبون أنهم لو قربوه من آذانهم سمعوا صوتا . وهل تنتظرون غير هذا من انسان غريب عن حضارتنا ؟ انكم اذا فعلتم كنتم تسألونه فوق ما يطيقه عقل معظمنا ، بل عقل المتفوق منا ، وعقل العبقرى : انكم تسألونه أن يخترع الكتابة من جديد ، لأنه اذا تصور امكان رسم كلام على صفحة من الورق يكون قد أدرك مبدأ الكتابة الأبجدية ، ومبدأ الكتابة الصوتية بوجه عام ، ويكون قد وصل دفعة واحدة الى شىء لم يبلغه المتحضرون الا بعد جهود طويلة تراكمت على مر القرون بفضل عدد كبير من أناس متفوقين . فلا نزعمن اذن أن عقليتهم غير عقليتنا ، فكل ما فى الأمر أنهم يجهلون ما نحن تعلمناه .

وهناك حالات يكون الجهل فيها مصحوبا بنفور من الجهد . وتلك هى الحالات التى حشرها ليفى برول فى باب « عقوق المرضى » . فالبدائيون الذين كان يعالجهم أطباء أوروبيون ما كانوا يعترفون لهم بأى فضل ، حتى لقد كانوا ينتظرون من الطبيب أجرا ، كأنهم هم الذين قاموا بالخدمة . ولكن ما داموا لا يعرفون شيئا عن طبنا ، ولا يعرفون ما هو العلم المطبق على العمل ، ولما كانوا يرون أن الطبيب لا يشفى مريضه فى كل الحالات وكانوا يرون أنه ينفق فى العمل وقتا وجهدا ، فكيف لا يحسبون أن للطبيب فيما يعمل فائدة يسعى اليها وهم لها جاهلون ؟ وكيف لا يؤثرون أن يأخذوا بتفسير يخطر لهم أول ما يخطر ، ويمكن أن يعود عليهم بربح ، على أن يبذلوا جهدا ينشلهم من الجهل الذى هم فيه ؟ انى أسأل مؤلف « العقلية البدائية » ذلك .

وتخطر لى الآن ذكرى قديمة ، قديمة جدا ، ولكنها مع ذلك ليست أقدم من صداقتنا البعيدة العهد . كنت طفلا ، وكان بى علة فى الأسنان، فكنت أقاد فى بعض الأحيان الى الطبيب الذى سرعان ما كان ينقض على السن المجرم ، فيقتلعه من غير رحمة . على أنى أسر اليك أن القلع لم يكن يحدث لى ألما شديدا ، لأن أسنانى كانت واهية جدا حتى لتكاد تسقط من تلقاء ذاتها . ولكنى ما كنت أقعد على الكرسى حتى أنفجر فى صرخات مرعبة . ثم انتهى أهلى الى طريقة يسكتوننى بها ، فاتفقوا مع الطبيب على أن يرمى فى القدح الذى أتمضمض به (ولم تكن الطريقة الحديثة معروفة فى تلك الأيام الخالية) قطعة نقدية بخمسين سنتيما ، وكانت تشترى يومئذ عشرا من الفطائر . وكان لى من العمر اذ ذاك ست سنوات أو سبع ، وما كنت أغبى من غيرى ، فكان فى وسعى اذن أن أدرك أن ثمة اتفاقا على تضليلى بين الطبيب وبين أهلى ، يشرون به سكوتى ويتآمرون علىّ حرصا على فائدتى العظيمة . ولكن هذا الادراك كان يقتضى بعض الجهد اليسير أبذله فى التفكير ، وكنت أؤثر ألا أبذل هذا الجهد ، عن كسل منى ، أو رغبة فى ألا أبدل موقفى من رجل بينى وبينه مسألة ضرس . فكنت أمضى لا أفكر . وارتسمت فكرتى عن الطبيب فى ذهنى من تلقاء ذاتها فى خطوط بارزة واضحة ، فكان الطبيب فى رأيى : رجلا كلّ لذته فى أن يقتلع أضراس الناس ، حتى انه ليدفع من أجل ذلك خمسين سنتيما .

ودعنا الآن من هذا الاستطراد ولنوجز . وجدنا أن أصل المعتقدات التى أتينا على دراستها انما هو رد فعل دفاعى تقوم به الطبيعة محاربة لتثبيطٍ مصدره العقل . ورد الفعل هذا يثير فى العقل ذاته صوراوآراء تفنى التصور المثبط ، أو تمنعه من أن يصير الى فعل ، فنرى كائنات

تنبثق ، وليس من الضرورى أن تكون شخصيات تامة ، بل يكفى أن يكون لها نيات ، بل أن تكون هى نيات . فالاعتقاد اذن يعنى فى جوهرة الثقة ؛ وأصله الأول ليس هو الخوف بل الأمان من الخوف ، وموضوع الايمان فى أول الأمر ليس بالضرورة شخصا بل يكفيه تجسيد جزئى . وهاتان هما النقطتان اللتان يلفتان النظر حين ننظر فى الموقف الطبيعى الذى يتخذه الانسان بازاء مستقبل يفكر فيه لأنه عاقل ، ويجزع منه لما فيه من مجهول لا يمكن التنبؤ به ، اذا هو اقتصر على التصور الذى يكونه عنه العقل المحض . وهاتان الظاهرتان لا نشاهدهما فى الحالات التى تتصل بالمستقبل فحسب ، بل وفى الحالات التى تتصل بالحاضر ، اذ يكون الانسان ألعوبة فى أيدى قوى جبارة تفوق قوته ، من زلزال أو طوفان أو صاعقة . وثمة نظرية أصبحت الآن قديمة ، تقول ان الدين قد نشأ عن الخوف الذى تبعثه فينا الطبيعة فى مثل هذه الحالات : فالخوف أول من أوجد الآلهة فى العالم (primus in orbe deos fecit timor) ومن الشطط فى الواقع أن رفض بعضهم هذه النظرية رفضا تاما . فمما لا شك فيه أن انفعال الانسان بازاء الطبيعة أصل من أصول الأديان . ولكنا نعود فنقول ان الدين ليس خوفا بقدر ما هو رد فعل ضد الخوف ، ولم يصبح ايمانا بآلهة فورا . ومن المفيد أن نسير هنا على أساس هذه الملاحظة المزدوجة، فهى لن تؤيد تحليلاتنا السابقة فحسب ، بل ستجعلنا نعاين عن كثب . هذه الكائنات التى قلنا انها تشبه الشخصية ، وليست بعد بشخصيات، ومنها بالاغناء تخرج آلهة الأساطير ، وبالافقار تخرج هذه القوة اللاشخصية التى يفترضها البدائيون فى صميم الأشياء ، على ما يقال . فلتتبع اذن طريقتنا المعتادة : نسأل شعورنا الخاص ، بعد أن نجرده

مما اكتسب ونعيده الى البساطة الأصلية ، كيف نرد عدوان الطبيعة ؟ ان ملاحظة الذات هنا شيء صعب جدا ، لأن الحوادث الخطيرة تفجؤنا على حين غرة ، فضلا عن أنها نادرة الوقوع . على أن بعض المشاعر السابقة التى لم نحتفظ منها الا بذكرى غامضة ، والتى كانت الى ذلك سطحية ومبهمة ، قد تغدو أوضح وأبرز ، اذا نحن كملناها بملاحظة لاحظها فى نفسه أستاذ من أساتذة علم النفس هو وليم جيمس . كان وليم جيمس فى كاليفورنيا أثناء الزلزال الأرضى الهائل الذى حدث فى نيسان (ابريل) من عام ١٩٠٦ ، ودمر قسما من سان فرنسيسكو . واليك ترجمة لصفحات كتبها فى هذا الموضوع ، وهى فى الحق ترجمة مشوهة لأن هذه الصفحات تقصر عنها الترجمة . قال :

حين غادرت هارفارد الى جامعة ستانفورد كان آخر وداع قيل لى هو وداع صديقى الكاليفورنى القديم ب حين قال لى : « وآمل أثناء اقامتك هناك أن لا يبخلوا عليك بزلزال أرضى ، فتتعرف هذه العادة الكاليفورنية الخاصة » .

وحوالى الساعة الخامسة والنصف من صباح الثامن عشر من نيسان، بينما كنت لا أزال مستلقيا على سريرى ، بعد أن أفقت ، فى بيتى الصغير بالحى الجامعى فى ستانفورد ، لاحظت أن سريرى أخذ يهتز ، فكان أول شعور خالجنى هو الفرح لادراك معنى هذه الهزة . قلت لنفسى : « بخ بخ هو اذن ذلك الزلزال القديم الذى قال عنه ب ؟ اذن لقد أتيت أيها الزلزال ؟ » واشتدت الهزة فقلت : ذلك هو اذن زلزال قوى البنية .

ولم يدم الحادث كله أكثر من ثمان وأربعين ثانية على ما بين مرصد (ليك) بعد ذلك ، وهى المدة التى قدرتها للحادث اثناء حصوله وظنها بعضهم أطول من هذا . وكان احساسى وانفعالى من الشدة بحيث لم يدعا لى غير قليل من التفكير ، وأوديا بتأملى وارادتى ، أثناء هذا الوقت القصير الذى استغرقه الحادث .

وكان انفعالى فرحا وعجبا كله : فرحا لهذه الحياة القوية التى تضطرب فى فكرة مجردة ، ولفظ كلفظ « زلزال » اذا هما أصبحا واقعا محسوسا ، وموضوع مشاهدة عيانية ، وعجبا كيف صمد هذا البيت الخشبى الواهن لمثل هذا الزلزال العنيف • ولم أشعر بأدنى خوف • بل كنت أشعر بلذة عظيمة وترحيب بالغ ، حتى لكأنما كنت أهيب بالزلزال: « هيا ، اشتد ، هيا •• » •

وحين عاودنى التفكير ارتددت بالفكر الى وراء ، وميزت بعض هذه الملابسات الخاصة التى لابست استقبال شعورى لهذا الحادث • لقد كان كل ما جرى عفويا لا مناص منه ، ولا راد له :

تجسدت هـذه الهزة أولا فى كائن دائم فردى هو الزلزال الذى تنبأ به صديقى ب : لقد ظل هادئا ، وحبس نفسه طوال هذه الأشهر التى خلت حتى يظهر أخيرا فى هذا الصباح المشهود من نيسان ، يجتاح غرفتى ويثبت وجوده قويا ظـافرا • وكان مجيئه الى أنا مبـاشرة ، فتسرب الى الداخل ، واندس وراء ظهرى • وكنت فى الغرفة وحيـدا ، فاستطاع أن يزيد يقينى به • ما من عمل انسانى أملأ بالحياة والنية من هذا • وما من نشاط انسانى يشف من ورائه بأكثر من هذا الوضوح عن عامل حى هو أصل له ومنبع •

وكل الذين سألتهم عن هذا الأمر كانوا متفقين على هذه النـاحية من تجربتهم ، فكنت تسمعهم يقولون : «لقد كان يبيت نية» «لقد كان شريرا» «لقد نوى أن يخرب» «أراد أن يظهر قوته» الخ الخ • أما بالنسبة الى فانما أراد أن يظهر لى معنى اسمه فقط • من هو هـذا الذى يعبر عنه بضمير ؟ انه فى نظر بعضهم قوة شيطانية غامضة ، وفى نظرى كائن أسبغت عليه فردية خاصة ، فكان زلزال ب •

وكان ممن أفضوا الى بشعورهم شخص ظن أن قد نفخ فى الصور ، واقتربت الساعة • وهو سـيدة تقيم فى نزل فى سان فرنسيسكو ، ولم

تخطر على بالها فكرة الزلزال الا حين خرجت الى الشارع وسمعت الناس يتحدثون • ان هذا التأويل الدينى قد دفع عنهـا الخوف وجعلها تستقبل الهزة فى هدوء •

أما فى نظر العلم فقد اشتد توتر القشرة الأرضية فانشقت ، فاختل التوازن بين طبقاتها • وما كلمة « الزلزال » الا الاسم المشترك لما حصل من خسف وتداع واهتزاز واضطراب ؛ فهذه الحوادث هى الزلزال • أما فى نظرى أنا ، فقد كان الأمر على عكس ذلك ؛ لقد كان الزلزال هو السبب فى هذه الاضطرابات ، وكان ادراكى للزلزال على أنه عامل حى شيئا لا يمكن دفعه • وكان له من قوة الاقناع الدرامية ما يجتاح كل شىء •

وبعد هذا الحادث أدركت أن التأويلات الأسطورية القديمة لمثل هذه الكوارث أمر طبيعى لا معدى عنه ، وأن العـــادات التى أتت بعد ذلك مما أكسبنا اياه العلم بالتربية هى عادات صنعية غير الادراك العفوى ، وأن من المستحيل على تلك العقول التى لم ترب هذه التربية أن تفهم الزلزال الا على انه انذار أو عقاب سماويان (١) » •

نلاحظ قبل كل شىء أن جيمس يتحدث عن الزلزال كمن يتحدث عن « كائن ذى فردية » ، ويقرر أن الزلزال قد « تجسد فى نظره فى كائن ثابت فردى » . ولكنه لا يقول لنا هل ثمة شخصية تامة ــ الها كانت أو شيطانا ــ قادرة على أفعال مختلفة ، الزلزال مظهر من مظاهرها . بل يقول على عكس ذلك ان هذا الكائن هو الحادث نفسه، من حيث هو دائم ، وظهوره هو هو جوهره ، ولا وظيفة له الا أن يكون زلزالا . واذا كان ثمة روح فهى الفعل يحيا بالنية (٢) . ويقول

---

(١) وليم جيمس «مذكرات ودراسات» ، ص ٢٠٩ ــ ٢١٤ ، ذكرها هـ . م كالن فى كتابه «لماذا الدين» ، نيويورك ١٩٢٧ .

(٢) «مامن عمل انسانى أملا بالحياة والنية من هذا» .

لنا المؤلف « انه ما من نشاط انسانى يشف من ورائه بأكثر من هذا الوضوح عن عامل حى » . ويعنى بذلك أن النية والحياة تنسبان الى الزلزال كما تنسب الأفعال التى يقوم بها عامل حى الى هذا العامل الذى يربض وراءها . وتدل القصة كلها على أن العـامل هنا هو الزلزال نفسه ، وأن ليس له أى عمل آخر ، ولا أية خاصة أخرى ، وأن فعله ووجوده شىء واحد . ان كائنا من هذا النوع ، أعنى كائنا وجوده وفعله شىء واحد ، وهو نفسه فعل معين ، ونيته من صلب هذا الفعل المعين لأنها ليست الا الشروع به والمعنى الداعى له ، ان هذا الكائن هو نفسه ما أسميناه عنصرا من شخصية .

وثمة نقطة أخرى تلفت النظـر أيضا . لقـد كان زلزال سان فرنسيسكو كارثة فادحة . ولكن جيمس الذى فوجىء بالخطر مفاجأة، قابل هذا الحادث بكثير من السذاجة ، وكأن بينه وبينه الفة طويلة ، فقال « بخ بخ .. هو اذن ذلك الزلزال القديم ! » وكان شعور الآخرين شبيها بشعوره هذا أيضا . لقد كان «شريرا» ، ان له نية ، «لقد نوى أن يخرب» . وترى من هذا أنهم يتحدثون عن شرير لم يقطعوا بالضرورة كل صلة بينهم وبينه . ان الخوف الذى يشل ، هو الخوف الذى ينشأ من تفكيرنا فى أن ثمة قـوى هائلة عمياء تتحفز لأن تنقض علينـا وتسحقنا ، على غير علم منا . وهذه هى صورة العالم المادى على نحو ما يبدو للعقل الصرف . ان تصور العلم للزلزال على نحو ما وصفه جيمس فى سطوره الأخيرة ، هو أخطر التصورات على الاطلاق ، لأن هذا العلم يكشف لنا عن الخطر ، ولا يزودنا بوسـيلة نتفاداه بها . ولذلك يقوم فى وجه هذا المفهوم العلمى ، وبصورة أعم ، فى وجه هذا التصور العقلى الذى أوضحه المفهوم العلمى ، رد فعل دفاعى ينافح

الخطر الهائل المفاجىء ، فتنتظم هذه الاضطرابات الآلية كلها فى حادث كأنه فرد . وقد يكون هذا الفرد شريرا ، الا أنه مع ذلك من دنيانا ، ان صح التعبير ، فليس بالغريب عنا ، ويمكن أن يكون بيننا وبينه صحبة . وهذا كاف لتبديد الخوف أو قل لمنعه أن يحصل . نعم ، ان الخوف مفيد على وجه العموم ، شأنه فى ذلك شأن سائر الانفعالات فالحيوان الذى لا يدركه خوف لا يمكن أن يهرب وأن يتحاشى الأخطار ، فما يلبث أن يخفق فى تنازع البقاء . وهذا هو السبب فى وجود انفعال كالخوف . ولابد للخوف أن يكون متناسبا مع شدة الخطر . ولكن هذا الانفعال يصد ويثنى ويردع ، فهو فى جوهره كاف ، فاذا كان الخطر عظيما ، فبلغ الخوف أقصاه ، أصبح شالا للقوة ، وعندئذ تقوم الطبيعة برد فعل دفاعى تكافح به هذا الانفعال ، الطبيعى هو كذلك . نعم ان وظيفة الانفعال فينا لا تتبدل ، بل تبقى كما كانت، ولكن العقل يبدل لها الموقف ، بتأثير دفعة الغريزة : فيستحضر صورة تطمئن ، اذ يهب للحادث وحدة وفردية تجعلان منه كائنا . وقد يكون هذا الكائن شريرا أو خبيثا ، الا أنه مع ذلك قريب منا ، ففيه شىء من اجتماعية وانسانية .

وانى أطلب الى القارىء أن يسأل ذكرياته ، فاما أن أكون أنا مخطئاً واما أن تؤيد هذه الذكريات تحليل جيمس . واسمحوا لى ، على كل حال ، أن أستحضر الآن واحدة أو اثنتين من ذكرياتى ، ترجع احداهما الى عهود قديمة جدا . كنت يومئذ فتى ، وكنت لا أزال أهوى الرياضة ، ولا سيما ركوب الخيل . وفى ذات يوم فاجأنى فى طريقى ظهور مشهد كأنه مشهد راكب دراجة جاثم على ركاب عال . فأجفل حصانى ، وجعل يعدو لا يثنيه شىء . فأما أن الحادث يمكن أن

يقع ، وأن ثمة أمورا فى مثل هذه الحالات يجب القيام بها ، أو تجب محاولتها على الأقل ، فهذا ما أعرفه كما يعرفه كل من عاشر الخيل ، ولكن هذا الامكان لم يخطر على بالى يوما الا بصورة مجردة . وأما أن يقع هذا الحادث فعلا ، فى موضع معين من المكان ، ولحظة محددة من الزمان ، وأن يقع لى أنا لا لشخص آخر غيرى ، فقد رأيت أن هذا يتضمن تفضيلا لى على غيرى . فمن ذا الذى اختارنى دون سواى ؟ ليس هو الحصان ، وليس هو شخصا كاملا ، روحا طيبة كان أم روحا خبيثة . انه الحادث نفسه . هو فرد ليس له جسم خاص به ، فما هو الا مركب الظروف . ولكن له شيئا من روح ، هى النية التى رأيت أن الظروف تبيتها لى . لقد كان يتبعنى فى عدوى المضطرب ، يريد الخبيث أن يرى كيف سأتخلص من الورطة . وما كان همى أنا الا أن أريه ما أحسن صنعه . ولئن لم أشعر بأى ذعر ، فلاستغراقى فى هـذا الاهتمام ، أو ربما لثقةٍ منى بأن خبث هذا الرفيق لا ينفى عنه كل طيبة.

ذلكم مثال أبرز ما فيه صفة « السذاجة الطفولية » فى الحادث . واليكم الآن هذا المثال الثانى ، لعله يبرز لكم وحدة الحادث وفرديته على نحو أتم ، وكيف يتراءى لنا واضحا ابان حصول الوقائع . كنت فى عام ١٨٧١ ، غداة انتهاء الحرب ، فتى أرى كسائر أترابى من أبناء ذلك الجيل ، أن حربا جديدة لابد واقعة خلال الاثنتى عشرة أو الخمس عشرة سنة التالية . ثم بدا لنا أن هذه الحرب ممكنة ومستحيلة معا . وظلت هذه الفكرة المعقدة المتناقضة قائمة فى أنفسنا حتى جاء اليوم المحتوم . ولكنها لم تكن تثير فى ذهننا أية صورة غير تعبيرها اللفظى ، واحتفظت بهذه الصفة المجردة الى أن أتت تلك الساعات المفجعة التى لاح فيها أن النزاع واقع لا محالة . حتى اذا وافى يوم ٤ آب (أغسطس)

من عام ٩١١٤ ، وقرأت ، وأنا أفض عددا من جريدة « الماتان » فى خطوط كبيرة أن «ألمانيا تعلن الحرب على فرنسا» شعرت فجأة بحضرة خفية ، كأنما هيأها الماضى الطويل ، وآذن بها ، كما يؤذن الظل الذى يتقدم الجسم بالجسم الذى ألقاه . حتى لكأن شخصية أسطورية انسلت من بين سطور الكتاب الذى يروى قصتها ، واستقرت فى غرفتى فى هدوء . والحق أنها ليست شخصا كاملا . فلم يكن هناك منها الا ما هو ضرورى للحصول على نتيجة ما . لقد انتظرت ساعتها ؛ ومن غير كلفة ، وفى كثير من الألفة ، أتت فجلست فى موضعها . وكأنما داخلت تاريخى كله على نحو غامض ، وتسربت فى هذه اللحظة الى هذا المكان . وكأن السنين الثلاث والأربعين من القلق المبهم انما كانت تسعى الى تصوير هذا المشهد : الغرفة بما فيها من أثاث ، والجريدة مطوية فوق المنضدة، وأنا واقفا أمامها ، والحادث وقد أشرب حضوره كل شىء . وعلى رغم اضطرابى ، ومع أن الحرب ، ولو انتهت بالظفر ، كانت تبدو لى كارثة فاجعة ، فقد كان شعورى شعور العجب الذى تحدث عنه جيمس ، العجب لهذا الانتقال من المجرد الى العيانى كيف يتم بمثل هذه السهولة ! من كان يظن أن طارئا هائلا كهذا يمكن أن يدخل فى حيز الفعل بمثل هذا القليل من الكلفة ؟ لقد كان هذا الشعور بالبساطة يسود كل شىء . واذا فكرتم فى الأمر ، وجدتم أن الطبيعة اذا أرادت أن تقاوم الخوف برد فعل دفاعى تحول به دون تقهقر الارادة أمام هذا التصور العاقل ، تصور كارثة تعم الأرض ، وتأتى على الأخضر واليابس ، لا بد أن تبسط هذا الحادث ، فتحيله الى شخصية أولية ، ثم تجعل بيننا وبينه هذه الصحبة التى تطمئننا ، وتريحنا ، وتعدنا للقيام بواجبنا على أحسن وجه .

هذه المشاعر الهاربة التى سرعان ما يمحوها التفكير ، هى ما يجب أن نبحث عنه اذا أردنا أن نتصور شيئا مما كان يشعر به أسلافنا الأقدمون . وما كنا نتردد فى أن نفعل ذلك لولا أننا نظن أن المكتسبات العقلية والأخلاقية التى حصلتها الانسانية قد اتحدت بجوهر الكائنات الفردية . فانتقلت عن طريق الوراثة ، فكنا نحن ، منذ نولد ، مختلفين عن أسلافنا . والحقيقة أن ليس للوراثة مثل هذا الشأن. انها لا تستطيع أن تحيل العادات المكتسبة التى اكتسبتها الانسانية جيلا بعد جيل الى استعدادات طبيعية . وان اتفق لها أن نقلت شيئا من العادات فهو قليل وعارض واستثنائى . لا بل لعلها لا تنقل شيئا البتة . وطبيعى اليوم هو طبيعى الأمس . نعم ، ان الأمور تجرى كما لو كان هذا الطبيعى قد تبدل ، ذلك أن ما تكتسبه الحضارة يقيم فوقه ويغشيه . فالمجتمع يأخذ الأفراد بالتربية الدائبة منذ يولدون ، حتى اذا أتت مفاجأة مباغتة ، فعطلت هذه الفعاليات السطحية ، وانطفأ النور الذى كانت تعمل فيه ، لحظة ، ما لبث الطبيعى أن يظهر ثانية كما يظهر الكوكب الثابت اذ يأتى الليل . فعالم النفس الذى يريد أن يرتد فى دراسته الى البدائى ، ينبغى له أن يتوجه الى هذه التجارب الفريدة ، فبذلك يمسك بالخيط الرائد ، فما ينسى أن الطبيعة نفعية فى أعمالها ، وأن لا غريزة الا ولها وظيفة . ان الغرائز التى يمكن أن نسميها بالغرائز العقلية هى ردود فعل ضد ما فى العقل من افراط فى العقل ، أو ما فيه من عقل سابق لأوانه . على أن الطريقتين تسند احداهما الأخرى : فالأولى تفيد خاصة فى البحث ، والثانية فى التحقق . ولكن زهوا مزدوجا يصرفنا عنها عادة : فنحن أولا نريد للانسان أن يخلق خيرا مما كان ، فكأنما غاب عن بالنا أن الرفعة الحقيقية هى التى تحققت

بالجهد ، وأن النوع الذى يرتفع كل فرد من أفراده فوق ذاته بجهد يتمثل به مخلفات الماضى ، خير (أو مساو على الأقل) من نوع يرتفع فيه الجيل فوق الأجيال السابقة جملة واحدة عن طريق الوراثة الآلية. والزهو الآخر هو زهو العقل الذى لا يريد أن يقر بخضوعه ، يوم وُجد ، لضرورات حيوية . اننا لا ندرس خلية أو نسيجا أو عضوا الا ونعنى بوظيفته . وفى ميدان علم النفس ذاته ترانا لا نفرغ من دراسة غريزة من الغرائز قبل أن نربطها بحاجة من حاجات النوع . ولكننا ما ان نصل الى العقل حتى نقول للطبيعة : وداعا ! ونقول للحياة: وداعا ! ونخال أن العقل كان ما كان ، لا لسبب . وغاب عن بالنا أن العقل يفى ، هو أيضا ، بحاجات حيوية . ان وظيفة العقل فى الأصل ، هى أن يحل مشكلات كالمشكلات التى تحلها الغريزة . نعم ، ان منهجه مختلف عن منهجها ، وهو منهج يضمن التقدم ، ولا يمكن أن يُمارَس من غير أن يكون ، من الناحية النظرية ، مستقلا عن الطبيعة استقلالا تاما . ولكن هذا الاستقلال ، فى الواقع ، محدود : وهو يقف حيث يخالف العقل غايته ، فيفسد مصلحة حيوية . واذن فالعقل تراقبه الغريزة ، أو قل تراقبه الحياة ، المنبع المشترك للغريزة والعقل على السواء ، وهذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن الغرائز العقلية : انها تصورات ينشئها العقل بصورة طبيعية ، ليتقى ، ببعض الاعتقادات ، بعضَ أخطار المعرفة . وهذه هى الميول والتجارب التى يحسن بعلم النفس أن يحسب حسابها اذا هو أراد أن يعود الى الأصول .

وليست دراسة غير المتحضرين بأقل من هذا شأنا . وقد سبق أن قلنا ، ونكرر الآن ما قلناه ، ان البدائين بعيدون عن الأصول بعدنا نحن عنها . ولكنهم كانوا أقل ابتكارا فأكثروا من التطبيقات ، وبالغوا

وضخموا ، وشوهوا ، بدلا من أن يحدثوا تغييرا أساسيا . ولكن ، تشويها كان الأمر أو تغييرا ، فالصورة الأصلية موجودة فى الحالين ، وانما غشاها المكتسب . وعلى عالم النفس الذى يريد أن يكشف عن هذه الأصول أن يبذل اذن فى الحالين جهدا واحدا . ولكن الطريق الذى عليه أن يجتازه فى الحالة الثانية قد يكون أقصر من الطريق الذى يجتازه فى الحالة الأولى . وهذا ما يتفق خاصة ، حين نكتشف معتقدات متشابهة فى قبائل لم يتصل بعضها ببعض . وهذه المعتقدات ان لم تكن بدائية حتما فلا يبعد أنها صدرت مباشرة عن ميل من هذه الميول الأساسية التى نستطيع أن نكشف عنها فى أنفسنا بالاستبطان، فهى تستطيع اذن ترشدنا الى طريق هذا الاكتشاف ، وأن توجه المشاهدة الداخلية التى تفيد بعد ذلك فى تفسيرها .

يجب أن نعود دائما الى هذه الاعتبارات المنهجيـة اذا أردنا أن لا نضل فى البحث . اننا ، فى هذا المنعطف الذى وصلنا اليه ، فى حاجة ماسة اليها . فالمسألة هنا أيضا مسألة رد فعل يصدر عن الانسان بازاء ادراكه للأشياء والحوادث ، والكون بوجه عام . أما أن العقل قد ُوجد ليستخدم المادة ، ويسيطر على الأشياء ، ويتحكم فى الحوادث ، فهذا ما لا شك فيه . وأما أن قدرته متناسبة مع علمه ، فمما لا شك فيه أيضا. ولكن هذا العلم محدود جدا فى أول أمره ، فما أصغر الجزء الذى يشمله من آلية الكون ، وما أقصر مدى ومدة هذا الجزء الذى يسيطر عليه . فما العمل فى الباقى ؟ اذا ُترك الانسان وحده ، تحقق من جهله، وشعر أنه تائه فى خضم . ولكن الغريزة ساهرة . فها هو ذا يضيف الى المعرفة العلمية المرافقة للعمل أو المتضمنة فيه ، يضيف اليها ، فيما ليس لنا عليه سلطان ، الاعتقاد بقوى تحسب للانسان حسابا . وهكذا

يكتظ الكون بالنيات ، وان كانت زائلة متبدلة ، ولا يبقى للآلية الصرف الا المنطقة التى نفعل ضمنها فعلا آليا . وتتسع هذه المنطقة شيئا فشيئا بتقدم الحضارة ، حتى يأخذ الكون شكل الآلية كله ، فى نظر عقل يستبق الأمور ، فيتخيل العلم وقد كمل . ونحن اليوم فى هذه النقطة . واذا أردنا أن نكتشف العقائد الأصلية التى يغطيها العلم بما يعلم ، وبما يأمل أن يعلم ، لزمنا أن نبذل جهدا شديدا . حتى اذا أدركناها تبين لنا كيف أنها تفسر بفعل العقل والغريزة معا ، وكيف أنها كانت تفى بحاجة حيوية . فاذا نظرنا بعدئذ الى غير المتحضرين تحققنا مما وجدناه فى أنفسنا . الا أن الاعتقاد لديهم قد انتفخ وتضخم وتعدد، فبدلا من أن يتقهقر أمام تقدم العلم ، شأنه لدى المتحضر ، نراه يجور على المنطقة المخصصة للعمل الآلى ، وينضاف الى فعاليات كان ينبغى أن تنبذه . وههنا نصل الى نقطة أساسية .. فقد قيل ان الدين قد ابتدأ بالسحر ، وأن السحر موطىء للعلم . ولكن اذا رجعنا الى علم النفس، كما فعلنا ، وتصورنا بالاستبطان رد الفعل الطبيعى الذى يصدر عن الانسان بازاء ادراكه الأشياء وجدنا أن السحر والدين متماسكان ، وأن ليس بين السحر والعلم أى شىء مشترك .

فقد رأينا ، فى الواقع ، أن العقل البدائى يتجه فى تجربته اتجاهين: فهناك من ناحية ، ما يخضع لفعل اليد والآلة ، وهو ما يمكن التنبؤ به، والتحقق منه ، وهذا الجزء من الكون يتصوره العقل تصوراً فيزيائياً فرياضيا ، ويراه سلسلة من الأسباب والنتائج ، أو يتصرف بازائه كما لو كان كذلك . وليس يهم أن لا يكون هذا التصور متميزا ، وأن لا يكون واعيا كل الوعى ، فقد لا يعبر عن نفسه ، ولكى نعرف ما يفكر فيه العقل يكفى أن ننظر الى ما يصنع . وهناك من ناحية أخرى جزء من

التجربة ليس للانسان الصانع Homo faber أى سلطان عليه . وهذا الجزء لا نعامله على أنه مادى ، بل نعامله معاملة روحية . ولما كنا لا نستطيع أن نؤثر فيه ، أمّلنا أن يقوم فى سبيلنا بشىء . وهكذا يسرى الطابع الانسانى فى الطبيعة ، ولكن ضمن حدود الضرورة . اننا حين تعوزنا القوة نحتاج الى ثقة . ولكى نشعر بالراحة ينبغى للحادث الذى يبرز لأعيننا من مجموع الواقع أن يبدو متحركا بنية . وهذا هو فى الواقع اعتقادنا الأول . ولكننا لا نكتفى به ، فليس يكفينا أن لا نخاف من شىء ، بل نريد الى جانب ذلك أن نرجو شيئا ، فنقول : ما دام الحادث ليس عديم الاحساس تماما ، فهلا يمكن أن نؤثر فيه ؟ ان هذا ممكن ؛ ولكنه صعب اذا ظل الحادث كما هو : نية تمر ، وروحا أولية . اذ لا يكون له من الشخصية حينئذ ما يكفى لتلبية رجائنا ، أو يكون حظه منها كبيرا جدا فما يخضع لأوامرنا . ولكن فكرنا يستطيع فى الواقع أن يدفعه فى الاتجاه الذى يشاء . فقد فجرت الغريزة ، فى حضن العقل ذاته ، هذا الضرب من الخيال الذى أسميناه بالوظيفة الخرافية ، وما على هذه الوظيفة الا أن ترخى لنفسها العنان ، فاذا هى تصنع من شخصيات أولية ترتسم ارتساما مبدئيا ، آلهة تسمو فتكون آلهات الأساطير ، و تهبط فتكون تلك الأرواح البسيطة ، أو تلك القوى التى لا تحتفظ من أصلها النفسى الا بخاصة واحدة ، هى كونها ليست آلية صرفا ، وكونها تخضع لرغباتنا ، وتذعن لمشيئاتنا . فأما الاتجاه الأول والثانى فهما اتجاها الدين ، وأما الاتجاه الثالث فهو اتجاه السحر . ولنبدأ بالأخير .

طالما حدثونا عن فكرة « المانا » التى أشار اليها قديما « كودرنجتون » فى كتاب مشهور له عن المالينيزيين ، والتى يمكن أن

تجد معادلا لها ، أو قل شبيها بها عند آخرين من البدائيين كالأورندا عند عشائر الايروكوا والفاكندا عند عشائر السيو ، الخ . ان هذه الكلمات كلها تعنى أن ثمة قوة منتشرة فى أرجاء الطبيعة ، يشارك فيها ، على درجات متفاوتة ، بعض الأشياء ان لم يكن كلها . وليس بين هذه الفكرة وبين افتراض فلسفة بدائية ترتسم فى الذهن منذ يفكر الا خطوة واحدة . حتى لقد افترض بعضهم فعــلا أن فكر البدائيين مأخوذ بضرب غامض من وحدة الوجود . ولكن الحقيقة أنه ليس من المعقول أن تبدأ الانسانية بتصورات هى على هذا الحظ من العموم والتجريد . فلقد كان على الانسان أن يعيش قبل أن يتفلسف . الا أن العلماء والفلاسفة يحسبون أن عمل الفكر لدى كل الناس ، هو كعمله لديهم ، ترف ولعب . على حين أن العقل يستهدف العمل . وان صح وجود شيء من فلسفة لدى غير المتحضرين ، فهى فلسفة عملية لا فكرية ، أى أنها متضمنة فى مجموعة من العمليات النافعة أو المظنون أنهــا نافعة . ولا تستخلص هذه الفلسفة من هذه العمليات ، ولا يعبر عنها فى ألفاظ ـــ هى بالضرورة غامضة ـــ الا تيسيرا للعمل . لقد بين السيدان هوبرت وموس فى كتابهما الهام «نظرية عامة فى السحر» أن الاعتقاد بالسحر غير منفصل عن مفهوم «المانا» . وفى رأيهما ، على مايبدو ، أن هذا الاعتقاد مشتق من هذا المفهوم . ولكن أفلا ترون أن العكس أصح ؟ اننا نستبعد أن يكون تصور «المانا» هو الذى تكون أولا ثم خرج منه السحر بعد ذلك ! والأمر فى رأينا عكس هذا تماما. فانما تصور الانسان الأمور على هذا النحو ، لأنه اعتقد بالسحر ، ولأنه مارسه . لقد كان السحر يبدو له ناجعا ، وكان هو ، اذ يعتقد بالمانا ، لا يعدو أن يفسر هذا النجــاح أو أن يعبر عنه . فأما أنه سرعان

ما مارس السحر فهذا سهل فهمه . فانه سرعان ما عرف أن حدود تأثيره فى العالم الخارجى محدودة ، فلم يرض أن يقف عندها ، والا يتجاوزها الى أبعد منها : بل استمر فى الحركة ؛ ولما كانت الحركة لا تتم من تلقاء ذاتها ، كان لا بد أن تأخذ الطبيعة ذلك على عاتقها . وهذا لا يمكن الا اذا كانت المادة « ممغنطة » ان صح التعبير ، فتدور من تلقاء ذاتها حول الانسان : تتلقى منه الرسالة ، وتنفذ له الأوامر . وهى تظل خاضعة لقوانين فيزيائية ، كيما يكون له عليها سلطان آلى ؛ ولكنها الى جانب ذلك ، يكون قد سرى فيها الطابع الانسانى ، أعنى أنها حملت قوة قادرة على أن تساهم فى تحقيق أهداف الانسان . ومن هذا الاستعداد استفاد الانسان حتى يشمل بتأثيره مالا تسمح به قوانين الفيزياء وحدها . ونستطيع أن نتحقق من هذا فى غير مشقة اذا نحن نظرنا فى أساليب السحر ، وفى مفاهيم المادة التى يتصورون على أساسها ، بصورة غامضة ، أن السحر ناجع . وكثيرا ما وصف الباحثون هذه الأساليب ، وزعموا أنها تطبيقات لمبادىء ، كمبدأ « الشبيه يؤثر فى الشبيه » و « الجزء يقوم مقام الكل » . ونحن لا ننكر أن هذا الوصف يصلح لتصنيف العمليات السحرية . ولكنه لا يعنى أبدا أن هذه العمليات مشتقة من تلك المبادىء . ولو أن العقل البدائى تصور المبادىء أول ما تصور ، لكان سرعان ما فضحت له التجربة خطأه . ولكنه فى الواقع انما يعبر بتصور عما توحى به الغريزة ، ونقول بتعبير أوضح ان هناك منطقا للجسم ، هو امتداد الرغبة ، يقوم بوظيفته من قبل أن يصوغ له العقل صورة فكرية .

أنظر مثلا الى هذا البدائى الذى يريد أن يقتل عدوه . ان عدوه بعيد ، من المستحيل عليه أن يبلغه . ولكن لا ضير . ان صاحبنا

غضبان ، وها هو ذا يقوم بحركة الانقضاض على الغائب . انه يثب الى أمام ، ويمضى فى عمله الى الغاية . يضغط بأصابعه الضحية التى يعتقد أن قابض عليها أو يريد القبض عليها . انه يخنقها . وقد يعلم مع ذلك أن النتيجة ليست تامة . الا أنه يعمل ما يخصه ، وعلى الأشياء بعد ذلك أن تتكفل القيام بما تبقى . وهذه الأشياء لن تقوم بالعمل آليا . انها لن تخضع لضرورة فيزيائية كالتى تخضع لها حين يضرب صاحبنا الأرض ، ويحرك ذراعيه وساقيه ، فترد المادة على أفعاله بردود أفعال خاصة . ينبغى للمادة أن تجمع الى ضرورة الرد على الأفعال بصورة آلية ، ملكة تحقيق الرغبات والانصياع للأوامر . ولا يكون هذا مستحيلا اذا كانت الطبيعة تحسب حساب الانسان من تلقاء ذاتها. فيكفى أن يفترض أن هذه المطاوعة التى تشاهد فى بعض الحوادث موجودة فى أشياء ، حتى تحمل هذه الأشياء طاعة وقدرة ، وتتمتع بقوة تذعن لرغبات الانسان ، ويستطيع الانسان أن يستولى عليها . وما كلمات « المانا » و « والفاكندا » الا التعبير عن هذه القوة ، وعما يحوطها من جلال معا . وليس لها معنى واحد ، اذا شئتم الدقة ، ولكنها جميعا تقابل هذه الفكرة الغامضة نفسها . انها تعبر عما يجعل الأشياء تخضع لأعمال السحر . أما هذه الأعمال نفسها ، فقد حددنا لك طبيعتها . انها تباشر الفعل الذى لا يستطيع الانسان أن ينهيه . انها تقوم بالحركة التى لا تحصل النتيجة المرجوة ما لم يعرف الانسان كيف ينال رضى الأشياء .

فالسحر اذن فطرى فى الانسان ، مادام هو اظهار رغبة امتلأ بها القلب . ولئن حسبه بعضهم اصطناعيا ، وظنوا أن مرده الى تداعيات أفكار سطحية فلأنهم نظروا اليه فى العمليات التى وجدت خاصة لتعفى

الساحر من أن يضع فيه روحه ، ولتجعله يحصل على النتيجة نفسها من غير عناء . ان الممثل الذى يدرس دوره ، يصطنع الانفعال الذى عليه أن يعبر عنه ، ويراعى الحركات والأصوات التى تصدر عن هذا الانفعال . حتى اذا فرغ من تمرينه ، ووقف الى الجمهور يمثل له الدور ، أجرى تلك الحركات ، ولفظ تلك الأصوات من غير أن يضطر الى اصطناع الانفعال ذاته . والأمر على هذا النحو فى السحر . ان القوانين التى ردوه اليها لا تقول لنا شيئا عن الوثبة الطبيعية التى صدر عنها . وما هى الا صيغة الأساليب التى فرضها الكسل على السحر الأصلى ، فأخذ هذا يقلد نفسه تقليدا .

قالوا ان السحر يبدأ بهذا القانون « الشبيه ينتج الشبيه » . ولكنى لا أفهم كيف تبدأ الانسانية بأن تضع قانونا مجردا تحكميا كهذا ! غير أنى أفهم أن يكون الانسان ، بعد أن أجرى الحركة بالغريزة، فانقض على عدوه الغائب ، وبعد أن أقنع ذاته بأن غضبه ، المنقذف فى الهواء محمولا على مادة مطاوعة ، سيُتم الفعل الذى بدأه هو ، أفهم أن يكون الانسان قد رغب بعد ذلك فى أن يحصل على هذه النتيجة نفسها من غير أن يتخذ هذا الموقف نفسه ، بل يكرر العملية ، فاتر النفس ،هادىء البال . فيقوم بالفعل الذى بعث عليه الغضب ، حين ظن أنه يضغط بأصابعه العدو ليخنقه ، يقوم به على رسم مصنوع ، على تمثال ليس عليه الا أن يمس حواشيه ، ويضغط أطرافه . حتىأنه ليس من الضرورى أن يكون هذا التمثال شبيها بالعدو ، لأن وظيفته الوحيدة هى أن يجعل الفعل يشبه نفسه . وهذا ، فيما نرى ، هو الأصل النفسى لمبدأ تكون صيغته هى التالية « الشبيه ينوب مناب الشبيه » أو قل بتعبير أوضح « السكونى الذى يمثل الحركى يمكن

أن يقوم مقام هذا الحركى » . فى هذا الشكل الأخير الذى يذكّر بأصله ، لا يكون هذا المبدأ قابلا للامتداد الى غير حد . على حين أنه فى الشكل الأول يحمل على الظن أن فى وسعنا أن نؤثر فى موضوع بعيد بوساطة موضوع حاضر له بذاك شبه ، مهما يكن هذا الشبه ضئيلا . حتى أنه لا حاجة به لأن يستخرج ويصاغ فى مبدأ . ويكفى أن يكون متضمَّنا فى عملية تكاد أن تكون غريزية حتى يتيح لهذا السحر الطبيعى أن يتكاثر الى غير نهاية .

وترتد طقوس السحر الى قوانين أخرى أيضا ، كقولنا : « يمكن أن نؤثر فى كائن أو فى شىء بالتأثير فيما مسهما » « الجزء يقوم مقام الكل » ، الخ . الا أن الأصل النفسى يبقى هو هو : أن نكرر فى هدوء ، لاقتناعنا بأن ذلك مُجْدٍ ، الفعلَ الذى أوهم أنه مُجْدٍ حين حقق فى لحظة من حماسة . فى أيام القحط يطلبون الى الساحر أن ينزل لهم المطر . فاذا وضع الساحر فى ذلك روحه كله ، ارتفع الى السحاب بالخيال ، وخال أنه يشقه فيسكبه قطرات . ولكنه يجد أن الأيسر عليه أن يفترض نفسه عائدا الى الأرض ، فيكتفى بأن يصب شيئا من ماء : وهذا الجزىء الصغير من الحادث ، ينتج الحادث كله ، اذا كان الجهد الذى يجب أن يقذفه من الأرض الى السماء يمكن أن يتمم ، واذا كانت المادة الوسيطة محمَّلة بعض الشىء — كما يمكن أن تكون مشحونة بكهربائية موجبة أو سالبة — باستعدادٍ نصف فيزيائى ، ونصف روحى ، يخدم الانسان أو يعاكسه . ومن هنا نرى أن ثمة سحرا طبيعيا بسيطا جدا ، يرتد الى عدد ضئيل من الطقوس . والتفكير فى هذه الطقوس بل ربما التعبير عنها فى ألفاظ هو الذى أدى الى تكاثرها فى شتى الاتجاهات ، والى أن تُشحن بكثير

من الأوهام ،لأن القانون يزيد دوما على الواقع الذى يعبر عنه .

واذن فالسحر يرتد ، فيما نرى ، الى عنصرين : الرغبة فى التأثير فى أى شىء ، حتى فيما لا يمكن بلوغه ، وفكرة أن الأشياء مشحونة ، أو يمكن أن تشحن بما ندعوه سيالا انسانيا . والى تلك الرغبة يجب أن نعود فى المقابلة بين السحر والعلم ، والى هذه الفكرة يجب أن نرجع حتى نربط السحر بالدين .

أما أن يكون قد اتفق للسحر أن أفاد العلم فهذا ممكن : فنحن لا نتصرف فى المادة ، الا ونفيد منها شيئا . كما أننا لا نستخدم ملاحظة أو نلاحظها الا اذا كان لنا مقدما شىء من الميل الى البحث العلمى . ولكن الساحر اذ يفعل ذلك لا يظل ساحرا ، بل انه يولى السحر عندئذ ظهره . وانما كان من السهل علينا أن نعرِّف العلم لأنه سار دوما فى اتجاه واحد : فهو يقيس ويحسب حتى يتنبأ ويعمل .

انه يفترض أولا أن العالم خاضع لقوانين رياضية ثم يمضى يتحقق من ذلك . أى أن كل تقدم يحققه العلم هو ازدياد فى معرفة الآلية الكونية ، ومن ثم فى استخدامها . وهذا التقدم يتم بجهد العقل الذى ُوجد ليوجه فعلنا فى الأشياء ، فكان لزاما أن ُيجعل موافقا فى تركيبه لصورة الكون الرياضية . ورغم أنه ليس علينا أن نؤثر الا فى الأشياء التى تحيط بنا ، وتلك كانت وظيفة العقل التى خلق لها منذ البدء ، فانه ، لوجود آلية الكون فى كل جزء من أجزاء الكون ، كان لا بد أن يولد الانسان مزودا بعقل قادر بالامكان على شمول العالم المادى كله . والتعقل هنا شبيه بالابصار : فالعين أيضا لم تخلق الا لترينا الأشياء التى نستطيع أن نؤثر فيها . ولكن الطبيعة لم تستطع أن تحصل

على الدرجة المنشودة من البصر الا بآلة تفوق نتيجتها موضوعها فنحن نرى النجوم مثلا من غير أن يكون لنا تأثير فيها) . وكذلك وهبت لنا عدا القدرة على فهم المادة التى تتصرف فيها ، معرفة امكانية بالباقى ، وقدرة ، لا تقل عن المعرفة امكانية ، على استخدامه . حقا ان البون شاسع بين الممكن والواقع . ان كل تقدم فعلى ، سواء فى مضمار المعرفة أو فى مضمار العمل ، قد اقتضى جهدا دائبا من شخص متفوق أو أشخاص متفوقين . وكان هذا فى كل مرة خلقا ، وهو خلق أمكنتنا منه الطبيعة حين وهبت لنا عقلا تفوق صورته مادته ، ولكنه يذهب الى أبعد مما أرادت له الطبيعة . ان بنيان الانسان يدلنا على أنه خلق لحياة أكثر تواضعا . والدليل على ذلك مقاومته الغريزية للتجديد . فان جمود الانسانية ما زلزلته يوما غير دفعة العبقرية . وكان العلم على ذلك يقتضى جهدين : جهد فئة من الناس تبدع الجديد ، وجهد الآخرين يقبلونه ، ويتلاءمون معه . والمجتمع لا يسمى متحضرا الا حين يلاحظ فيه هذا الابتكار وهذا القبول . بل ان الشرط الثانى لأعسر توفرا من الشرط الأول . ولعل الذى يعوز غير المتحضرين ليس هو الرجل المتفوق (ولم لا يكون للطبيعة مثل هذه الفلتات دوما وفى كل مكان) ، بل الفرصة التى تتاح لهذا الرجل يُظهر فيها تفوقه ، أعنى استعداد الناس لأن يسيروا فى اثره . والمجتمع الذى سار فى طريق الحضارة ، قد يكفيه الأمل فى تحسن رفاهه كيما يتغلب على الجمود . أما للدخول فى هذا الطريق ، ولكى ينطلق الانطلاقة الأولى ، فانه يحتاج الى أكثر من هذا . حتى لقد يحتاج لأن يكون مهددا بالفناء ، كأن يظهر عند أعدائه سلاح جديد يهدده . ولعل المجتمعات التى ظلت « بدائية » بعض الشىء هى المجتمعات التى لم يكن لها جيران ، أو

قل ، بوجه عام ، المجتمعات التى كانت حياتها سهلة يسيرة ، فلم يكن عليها أن تبذل جهودا مبتكرة ، ثم لم تستطع أن تتقدم ، ولو أرادت ذلك ، لأن الأوان قد فات ، وسممتها ثمرات الكسل . وهذه السموم انما هى طقوس السحر ، أو على الأقل ما زاد منها واشتط . فالسحر نقيض العلم ، ووجوده معقول ما دام جمهور المجتمع لا يعمل على تكاثره . فهو يطامن من قلق العقل الذى تفوق صورته مادته ، ويحس بجهله ، ويدرك الخطر منه ، ويقدّر أن وراء هذه الدائرة الضيقة التى يضمن فيها نتيجة عمله ، ويتنبأ بالمستقبل مباشرة ، منطقة واسعة لا تنبؤ فيها ، فتكاد تنحل عزيمته ويتوقف عن العمل ، فاذا بالسحر يتدخل ، نتيجة مباشرة للدفعة الحيوية . ويأخذ السحر بالتقلص كلما اتسعت دائرة العلم ، ووسع الانسان بجهده نطاق معرفته . أما ما قبل ذلك ، وكان السحر يبدو ناجحا (لأن اخفاق عملية سحرية يمكن أن يعزى الى نجاح عملية أخرى معاكسة) ، فان السحر كان يقوم بالوظيفة الروحية التى يقوم بها العلم . وهذا هو كل ما يشترك به مع العلم الذى بينه وبينه ما بين الرغبة والارادة . فهو اذن لم يمهد السبيل للعالم ، كما زعم بعضهم ، بل كان العائق الأكبر الذى كان على العالم أن يصارعه . والانسان المتحضر هو الذى استطاع علمه الناشىء المنطوى عليه عمله اليومى أن يتغلب على السحر الذى يملأ النطاق الآخر . أما غير المتحضر فهو ذلك الذى استهان بالجهد ، فترك السحر يتسرب الى منطقة العلم الناشىء ، ويجثم فوقها ، ويغشيها ، ويحجبها عنا ، حتى حسبنا العقلية الأولى بعيدة عن كل علم حق . وبعد أن يتمكن من مقامه ، تراه يتفنن فى لبس ألوف الأزياء . وهو فى هذا الميدان أخصب من العلم ، لأن مبتكراته خاضعة للهوى ، ولا تكلف

عناء . فينبغى ألا نزعم اذن أن قد كان عصر ساد فيه السحر ثم أعقبه عصر ساد فيه العلم . بل يجب أن نقول ان العلم والسحر طبيعيان كليهما ، وانهما وجدا معا دوما ، سوى أن عملنا أوسع من علم أسلافنا الأقدمين بما لا حد له . الا أن هؤلاء الأسلاف كانو أقل تعاطيا للسحر من بدائيى اليوم . ونحن فى الصميم لانزال ما كانوا ، والميل الى السحر مازال موجودا فينا الى الآن ، وانما كبته العلم . فما ان يذهل انتباهنا عن العلم لحظة ، حتى يغير على المجتمع المتحضر ، كما تنتهز الرغبة المكبوتة فى اليقظه ، الاغفاءة الناعمة ، فتتحقق فى الحلم .

وتبقى علينا الآن مسألة العلاقات بين السحر والدين . غير أن كل شىء يتوقف فى الواقع على معنى هذه الكلمة الثانية . ان الفيلسوف يدرس فى معظم الأحيان شيئا سبق أن سماه الرأى العام باسم . وهذا الشىء قد لا يراه الرأى العام الا استشفافا ، أو قد يراه رؤية مشوهة، وقد يلقيه بين غيره على غير هدى ، وكان ينبغى له أن يعزله ، بل قد لا يكون مقتطعا من الواقع الا تيسيرا للتخاطب ، فما هو بشىء موجود فعلا ، قابل لأن يدرس دراسة مستقلة . ومن هنا كانت الفلسفة دون الرياضيات ، ودون علوم الطبيعة . فهى تتناول الواقع وقد فككته اللغة ، وقد يكون هذا التفكيك ناتجا عن حاجة اجتماعية ، وغالبا ما تنسى أنت هذا الأصل فيكون شأنك شأن الجغرافى الذى أراد أن يحدد المناطق المختلفة للكرة الأرضية ، ويبين العلاقات فيما بينها ، فرجع الى الحدود المرسومة فى الكتب . وقد تفادينا هذا الخطر فى الدراسة التى شرعنا بها حين انتقلنا فورا من كلمة « الدين » ومن كل ما تشتمل عليه نتيجة تفكيك الأشياء تفكيكا لعله صناعى ، الى وظيفة فكرية يمكن ملاحظتها مباشرة ، ولم نعن بتوزيع الواقع على تصورات

تقابل كلمات . ثم حللنا عمل هــذه الوظيفة . ووجدنا المعانى المختلفة التى تعطى لكلمة دين ، واحدا بعد واحد . فاذا تابعنا الآن هـــذه الدراسة ، وجدنا المعانى الأخرى ، ولعلنا سنضيف اليها واحــدا أو اثنين . واذن فاللفظة فى هـــذه المرة ستعنى واقعا حقيقيا ، واقعا قد يضفو قليلا ، الى أعلى والى أسفل ، على المعنى المألوف للكلمة . ولكننا سوف ندركه حينئذ فى ذاته ، فى بنيته ومبدئه ، شأننا حين نربط بوظيفة فيزيولوجية ، كالهضم مثلا ، عددا كبيرا من الحوادث المشاهدة فى مناطق مختلفة من الكائن الحى ، ونكتشف بهذا حوادث جديدة . فاذا نظرنا الى الأمر من هذه الزاوية قلنا ان السحر جزء من الدين . ونعنى بالدين هنا الديانات البدائية من غير شك . وهى التى عنينا بها حتى الآن . والسحر ، كهذا الدين بوجه عام ، انما يمثـــل اتقاء الطبيعة بعض الأخطار التى يستهدف لها الكائن العــاقل . وفى وسعنا الآن أن نتبع طريقة أخرى ، فنبدأ بمختلف المعانى المفهومةعادة من كلمة « دين » فنقابلها بعضها ببعض ، ونستخلص منها معنى وسطا: وسنكون حينذاك حللنا مسألة لغوية لا مشكلة فلسفية . ولكن لا بأس علينا من ذلك اذا كنا نشعر بما نفعل ، فما نحسب (وهذا هو وهم الفلاسفة الدائم) ، لمجرد اتفاقنا على المعنى الاصطلاحى للكلمة ، أننا أدركنا جوهر الأمر . فلنرتب اذن المعانى المختلفة لهذه الكلمة فى سلّم ، كما ترتب ألوان الطيف أو نغمات الموسيقى : نجد فى المنطقة المتوسطة، على بعد واحد من الطرفين ، عبادة آلهة يُتجه اليها بالدعاء . ومن البدهى أن الدين ، اذا فهم على هذا النحو ، متعارض مع الســحر . فالسحر أنانى فى جوهره ، والدين يقر الغيرية فى الغالب ، بل ويقتضيها. والأول يحاول قسر الطبيعة ، بينا يبتهل الثانى الى الله ابتهالا يرجو منه

المـــدد . والســـحر يتم فى وسط نصف مادى ، ونصف روحى ، لأن الساحر على كل حال لا يتجه الى شخص . أما الدين فمن ذات الله يستمد قوته الكبرى . واذا سلمتم معنا بأن العقل البدائى يرى فيما حوله ، فى الحوادث والأشـياء ، عناصر من شـخصية لا شخصيات كاملة ، فان الدين على نحو ما فهمناه ينتهى الى أن يقوى هذه العناصر حتى يحيلها الى شخصيات ، بينا ينزلها السحر من مقامها ، ويفترضها منحلة فى هذا العالم المادى حيث يمكن أن تضبط قدرتها . فالسحر والدين يفترقان ، ولو خرجا من أصل واحد . ولا مجال لاشـتقاق الدين من السحر ، فهما متعاصران .. ومن هذا نفهم كيف أن كلا منهما يعاود الآخر ، فترى فى الدين بقية من سحر ، وترى فى السحر خاصة شيئا من دين . وأنتم تعلمون أن الساحر يستعين أحيانا بالأرواح ،وهى كائنات ذات فرديات الى حد ما ، وان لم تكن ذات شخصية كاملة ، ولا لها منزلة الآلهة . وتعلمون أن فى التعاويذ أمرا ودعاء معا !

لقد ظل علم الأديان مدة طويلة يذهب الى أن الاعتقاد بالأرواح هو الاعتقاد الأول الذى يفسر سائر مظاهر الدين . قالوا لما كان لكل منا روح هى جوهر ألطف من جوهر الجسد ، خلع الانسان على الطبيعة الحيـــاة ، فكان لكل شىء كائن روحى غامض يرافقه . ولما آمنت الانسانية بهذه الأرواح ، أخذت تعبدها . وهناك اذن فلسفة طبيعية هى الروحية الكونية animisme منها خرج الدين . ولكن الرأى اليوم يجنح الى الأخذ بفرض آخر غير هـــذا ، ويقول : فى مرحلة سابقة على الروحية الكونية تصـورت الانسانية قوة لا شـخصية ، كالمانا البولينيزية ، منتشرة فى كل شىء ، موزعة فى الأجزاء على تفاوت. ولم تصل الانسانية الى فكرة الأرواح الا بعد اجتيازها هذه المرحلة .

أما نحن فنقول ، ان صحت تحليلاتنا ، ان الانسانية فى أول أمرها لم تتصور قوة غير شخصية ، ولا أرواحا ذات فرديات ، وانما أسبغت على الأشياء والحوادث نيات ، فكأن للطبيعة ، فى كل مكان ، عيونا تنظر بها الى الانسان . وهذا استعداد أصلى نستطيع أن نتحقق منه حين نصطدم اصطداما مفاجئا يوقظ الانسان البدائى الغافى فى أعماق كل منا ، فنشعر حينئذ بوجود « حضرة ذات تأثير » . ولا يعنينا أن نعرف طبيعة هذه « الحضرة » ، اذ المهم هو ما لها من تأثير . فما ان نشعر بأننا موضوع عنايةحتى نحس أننا فى هذا الكون شىء منظور ، ولو لم تكن النية التى تعنى بنا طيبة دائما . هذا ما تقوله التجربة . ونستطيع أن نقول قبليا انه ليس من المعقول أن تبدأ الانسانية بتأملات نظرية ، مهما كان شأنها . وقد قلنا ونقول : الحياة قبل التفلسف . ولا بد أن الاستعدادات والمعتقدات الأولى قد نشأت عن حاجة حيوية . ان ربط الدين بمجموعة من الأفكار ، ورده الى منطق أو الى « ما قبل المنطق » معناه أننا نعد أسلافنا الأقدمين جماعة من العقليين ، حتى لكأنهم أكثر عقلية منا الآن . فاننا نرى أعظم النظريات تلتوى أمام الهوى والمصلحة ، فما يكون لها شأن الا فى ساعات التأمل . فكيف والحياة كلها منوطة بالدين فى القديم . الحقيقة أن الدين ، وقد لازم النوع الانسانى ، لا بد أن يكون من صميم بنياننا . ولقد ربطناه لك بتجربة أساسية ، وهى تجربة يمكن فى الواقع أن نحسها من قبل أن نعانيها ؛ أما وقد عانيناها فنستطيع على كل حال أن نفسرها لأنفسنا أتم تفسير . ويكفى من أجل ذلك أن نضع الانسان فى موضعه من سائر الكائنات الحية ، وأن نضع السيكولوجيا فى موضعها من البيولوجيا . لننظر فى الواقع الى حيوان غير الانسان . انه يحظى بكل ما يمكن أن

يفيده ،أفتراه يعتقد لذلك أن الكون قد سخر له ؟ كلا ولا ريب . لأنه لا يتصور العالم تصورا ، وما به أى رغبة فى التأمل . ولكن ، لما كان لا يرى ، أو على الأقل لا ينظر الى ما يمكن أن يروى حاجاته ، ولما كانت الأشياء لا توجد فى نظره الا بنسبة ما يستعملها ، فمن البدهى أن يتصرف كما لو كان كل شيء فى الطبيعة قد ركب وفقا لمصلحته ، ومصلحة نوعه . هذا هو اعتقاده الذى يعيشه ، وهو اعتقاد يصونه ، بل انه والجهد الذى يبذله فى سبيل البقاء شيء واحد . فلنفرض الآن أن التفكير ينبجس : ان هذا الاعتقاد ليتبدد ، فيحس الانسان ويعلم أنه فى خضم الكون قطرة صغيرة . ويكاد يشعر أنه هالك اذا لم تهب الرغبة فى البقاء ، فتلقى فى عقله ، فى الموضع الذى احتله هذا الاحساس وهذا العلم ، صورة أخرى معاكسة ، هى صورة ارتداد الأشياء نحوه ، واقبال الحوادث عليه ، فيرى أن ثمة نية ، محسنة كانت أو مسيئة ، تتبعه حيثما اتجه كما يعدو القمر وراءه أنى سار . فاذا كانت هذه النية طيبة اتكأ عليها ، واستراح اليها . أو كانت تريد به سوءا حاول أن يتقى أذاها ، وشعر على كل حال أنه شيء يحسب له حساب . لا نظرية هنالك ، ولا مجال للاختيار قط . ان الاعتقاد يفرض نفسه ، اذ لا فلسفة فيه ، فهو من الميدان الحيوى .

ولئن انقسم بعد ذلك وتطور فى اتجاهين متباعدين ، أولهما يؤدى الى الاعتقاد بأرواح ذات فرديات ، والثانى الى فكرة جوهر غير شخصى ، فما ذلك لأسباب نظرية . فالأسباب النظرية تثير الجدال ، وتحتمل الشك ، وتبعث على اعتقادات ان أثرت فى سلوك الانسان ، فانها لا تمتزج بكل حوادث الوجود ، ولا يمكن أن تنظم الحياة كلها . والحقيقة أن الاعتقاد حين يستقر فى الارادة تدفعه هذه الاتجاهات التى

تراها مفتوحة أمامها ، أو التى تنفتح لها فى نقاط المقاومة الضعيفة ابان عملها ، فاذا أحست بوجود نية ما ، سخرتها بكل ما تملك من وسائل ، فاما أن تنظر اليها من ناحية تأثيرها المادى ، حتى لتبالغ فيما فيها من مادي ، وتحاول عندئذ أن تسيطر عليها بالقوة ، واما أن تنظر الى الناحية الروحية فيها ، فتحيلها الى شخصية تسترضيها بالدعاء . واذن فمن الحاجة الى سحر ذى تأثير نشأت فكرة المانا وأمثالها ، وهى افقار للاعتقاد الأصلى ، أو تجسيد له فى مادة . ثم كانت الحاجة الى الرعاية ، فاشتقت من هذا الاعتقاد نفسه ، فى الاتجاه المخالف ، الأرواح والآلهة . فلا غير الشخصى تطور نحو الشخصى ، ولا افترض فى أول الأمر وجود شخصيات صرف . بل كان ثمة شىء وسيط ، وجد ليمسك بالارادة ، لا لينير العقل ، ومنه انبثقت ، بالتفرع الى أعلى والى أسفل ، القوى التى اليها ترفع الابتهالات .

فأما النقطة الأولى فقد تحدثنا عنها ؛ وأما التوسع فى الثانية فأمر طويل . ان الصعود التدريجى من الدين نحو آلهة تتضح شخصياتها ، وتتحدد صلاتها ، أو تندمج فى اله واحد ، هو أحد التقدمين الكبيرين اللذين حققتهما الانسانية فى طريق الحضارة . ولقد بلغ هذا الصعود غايته يوم التفت الفكر الدينى من الخارج الى الداخل ، من السكونى الى الحركى ، فى انقلاب شبيه بالانقلاب الذى أحدثه العقل المحض يوم انتقل من المقادير المنتهية الى حساب التفاضل . وكان هذا التبدل حاسما من غير شك . فأصبح من الممكن بعد ذلك حدوث تبدلات فى الفرد كتلك التى أدت الى الأنواع المتعاقبة فى العالم العضوى ، وأصبح التقدم خلقا لصفات جديدة لا مجرد اتساع ، وأصبح الانسان يتم حركة الحياة ، ولا يقتصر على الانتفاع بها ، حيث وقفت . وسوف

نتحدث عن هذا الدين الداخلى فى الفصل التالى . وسوف نرى أنه يصـــون الانســان بحركة يبثها فيه اذ يرده الى الوثبة الخالقة ، لا بتصورات خيالية يتكىء عليها نشاطه ، وهو ساكن . ولكننا سنرى أيضا أن الدين الحركى فى حاجة الى الدين السكونى حتى يعبر عن ذاته ويذيع . ونفهم عندئذ لماذا يحتل الدين السكونى المكان الأول فى تاريخ الأديان . ونعود فنقول انه ليس علينا أن نتبعه فى مظاهره المتنوعة المختلفة ، بل يكفى أن نشير الى المظاهر الأساسية منها ونبين تسلسلها .

فلنسر اذن من هذه الفكرة ، وهى أن ثمة نيات فى الأشـــياء ، فنصل حالا الى تصور الأرواح . وهذه هى الكائنات الغامضة التى تعمر ، مثلا ، الينابيع والعيون والأنهار . ان كل روح منها مشدودة الى المكان الذى تتجلى فيه . وهى بهذا تتميز عن الألوهية ، بالمعنى الأصلى ، التى تتوزع ، من غير أن تتجزأ ، على مواضع مختلفة من المكان وتحكم كل ما ينتسب الى نوع واحد . فهذه سيكون لها اسم ، وسيكون لها صورتها الخاصة بها ، وشخصيتها المتميزة . على حين أن الألوف من أرواح الغابات أو الينابيع نسخ متعددة لنموذج واحد ، حتى ليمكنها أن تردد مع هوراس : نحن رقم واحد يتكرر . على أننا بعد الانتقال الى هذه الشخصيات الكبرى التى هى الآلهة ، سوف نتصور الأرواح على صورة الآلهة ، وتغدو الأرواح آلهة دنيا ، فنظن أنها كانت كذلك دوما . على أنها لم تصبح كذلك الا بتأثير نظرة ورائية . ولا شك أن استحالة روح النبع ، عند اليونان ، الهة للمياه ، واستحالة روح الغاب الهة للغابات ، قد استغرق زمنا طويلا . فروح النبع لم تكن فى أول الأمر غير النبع ذاته ، من حيث هو منعم على الانسان ، بل انه ، بتعبير أوضح ، هذا الفعل المنعم نفسه ، من حيث

هو دائم . ومن الخطأ هنـا أن نعتبر تصـور الفعل واسـتمراره فكرة مجردة ، أى مستخلصة من الأشياء بجهد عقلى . انه من مدركات الحواس المباشرة . ان فلسفتنا ولغتنا تفترض الجوهر فى أول الأمر ، ثم تلبس هذا الجوهر صفات ، وعند ذاك تخرج منه الأفعال كأنما تفيض عنه فيضا . ولكننا نعود فنكرر القول : ان الفعل قد يظهر أولا ، ويكتفى بذاته ، ولا سيما حين يعنى الانسان عناية خاصة . فصب الماء للشرب مثلا فعل يمكن نسبته الى مكان معين ثم الى شخص معين . ولكن له وجوده المستقل . واذا استمر هذا الفعل الى غير نهاية ، فان هـذا الاستمرار نفسه يجعل منه روحا تشـيع فى النبع الذى يسقى ، على حين ينفصل النبع عن الوظيفة التى يقوم بها ، ويستحيل بالتدريج الى شىء . ونفوس الأمـوات تلحق بالأرواح : انها اذا انفصلت عن جسدها لم تفقد شخصيتها تماما . فاذا اختلطت بهذه الأرواح اسبغت عليهـا ألوانها بالضرورة ، وهيأتها بهذه الألوان لأن تغدو أشخاصا . وهكذا تسير الأرواح نحو اكتمال الشخصية بطرق تتلاقى ، وان اختلفت . ولكنها فى صورتها الأولى تفى بحاجة طبيعية ؛ فلا عجب أن نجدها فى كافة الديانات القـديمة . وقد حدثناك عن الوظيفة التى قامت بها عند اليونان : فبعد أن كانت ديانتهم الأولى ، هذا اذا صح أن نحكم اعتمادا على الحضارة الميسينية ، أصبحت ديانة الشعب وحده . وكان هذا هو الأساس فى الديانة الرومانية ، حتى بعد ذلك المجال الكبير الذى احتلته الآلهة المستمدة من يونان ومن غيرها . فاله المنزل lar familiaris الذى كان روح البيت احتفظ بكل ماله من شـأن ، فالآلهة التى سميت hestia أو vesta سواء عند اليونان أو عند الرومان لم تكن فى أول الأمر الا شعلة البيت ، فى

وظيفتها ، أى فى نيتها المنعمة . واذا تركنا العصر القديم المدرسى ، وانتقلنا الى الهند أو الصين أو اليابان وجدنا الاعتقاد بالأرواح موجودا فى دياناتها جميعا . ولا يزال هذا الاعتقاد ، فيما يقولون ، الجوهر الأساسى فى ديانة الصين (الى جانب عبادة الأجداد ، القريبة منه) . فما دمنا نراه فى كل الأديان ، فمن السهل علينا أن نقتنع أنه هو الأصل، أو هو على أقل تقدير غير بعيد عن الأصول ، وبه يمر الفكر الانسانى قبل أن يصل الى عبادة الآلهة .

على أن هذا الفكر قد يتوقف عند مرحلة وسيطة وتلك هى عبادة الحيوان المنتشرة فى انسانية الأمس انتشارا واسعا حتى عدها بعضهم طبيعية أكثر من عبادة الآلهة ذات الصورة الانسانية . وما زلنا نراها قوية حية حتى عند الذين تصوروا الآلهة على صورة الانسان . ففى مصر القديمة مثلا ظلت هذه العبادة شائعة حتى النهاية . فالاله الذى نبت من صورة حيوانية أبى أن يتخلى عن هذه الصورة تخليا تاما ، فتوج جسمه الانسانى برأس حيوان . ونحن ندهش اليوم لهذا الأمر ؛ لا سيما وللانسان فى نظرنا قيمة سامية . فنحن نخصه بالعقل ، ونعلم أن لا تفوق الا ونبلغه بالعقل ، ولا نقص الا ويستطيع العقل أن يسده . بيد أن الأمر لم يكن كذلك من قبل أن يثبت العقل كفاءته ، أى حين كانت ابتكاراته نادرة ، فما تظهر قدرته اللانهائية على الابتكار ،وحين كانت الأسلحة والأدوات التى يزود بها الانسان لا تصمد لأسلحة الحيوان ، وأدواته الطبيعية . بل ان التفكير نفسه ، وهو سر قوته ، كان يبدو له عنصر ضعف ،لأنه منبع التردد ؛ على حين أن الحيوان اذ يستسلم لغريزته ، يستجيب استجابة مباشرة موثوقة . حتى أن عجز الحيوان عن الكلام كان يحاط بهالة من الأسرار : فصمته ترفع ، وتوفير

لوقته أن يضيع معنا فى حديث . هذا كله يفسر لنا لماذا لم تنفر الانسانية من عبادة الحيوان .فترى لِمَ قصدت اليها ؟ انما عُبد الحيوان لخاصة مميزة فيه . فقد كان الثور فى مصر القديمة يمثل قوة الطعان ، وكانت اللبوة رمز التهديم ، وكان النسر ، لعنايته بصغاره ، شعار الأمومة . وما كنا نستطيع أن نفهم كيف أصبح الحيوان موضوع عبادة ، لو أن الانسان بدأ بالاعتقاد بالأرواح . ولكنه لم يتجه فى أول الأمر الى موجودات بل الى أعمال محسنة أو مسيئة ، من حيث هى دائمة ؛ ومن الطبيعى ، بعد أن سيطر على الأفعال ، أن يتجه الى امتلاك مزايا وصفات : وهذه الصفات كانت تتجلى نقية فى الحيوان ، البسيط الفعالية ، المندفع فى الظاهر كتلة واحدة فى اتجاه واحد . فعبادة الحيوان لم تكن هى الدين البدائى ، وانما كان الانسان بعد الخروج من الدين البدائى مخيَّرا بين عبادة الأرواح وعبادة الحيوان .

ويضاف الى أن طبيعة الحيوان تتركز فى صفة واحدة ، أن فرديته ونوعه يبدوان شيئا واحدا ان معرفة انسان ما تكون فى تمييزه من غيره من الناس . أما معرفة حيوان ما فهى ، عادةً ، معرفة النوع الذى ينتسب اليه هذا الحيوان : فهذا ما يعنينا فى الحالين . وينتج عن ذلك أن ادراكنا فى الحال الأولى يشمل الملامح الفردية ، بينما هو فى الحال الثانية لا يعنى بها . والحيوان ، ولو بدا مشخصا ، فانه يبدو فى جوهره صفة ونوعا . فأما المظهر الأول من هذين المظهرين فهو يفسر ، كما رأينا ، عبادة الحيوان الى حد بعيد . وأما الثانى فهو يفسر لنا ، فيما أعتقد ، هذه الظاهرة الخاصة التى تدعى بالتوتمية ، الى حد ما . ولن ندرس التوتمية هنا ، ولكن لا غنى لنا مع ذلك عن أن نقول كلمة فيها . اذا فرضنا أن التوتمية ليست عبادة الحيوان ، فهى تتضمن على

الأقل أن الانسان يعامل نوعا حيوانيا ، أو نباتيا أيضا ، أو جسما جامدا فى بعض الأحيان ، فى شىء من الاجلال ليس عن الدين ببعيد .
فلننظر فى حالة من هذه الحالات ، هى أكثرها شيوعا ، أعنى حالة الحيوان . ان حيوانا ما ، هو الجرذ أو الكانجورو مثــلا ، يتخذ « توتما » ، أى حاميا لقبيلة بكاملها . وأشد ما يلفت النظر هنا هو أن أعضاء القبيلة يصرحون أنهم وتوتمهم شىء واحد ، ف « هم » جرذ أو «هم» كانجورو . ولكن ترى ما الذى يعنونه فى الواقع ، من هذا الذى يقولون ؟ أما أن تنتهى فورا الى القول بوجود منطق خاص بالبدائى متحلل من مبدأ التناقض ، ففى هذا تسرع كبير . ان لكلمة « هو » معانى شتى يصعب علينا ، نحن المتحضرين أنفسنا ، أن نحددها. فكيف نفهم المعنى الذى يقصده البدائى من كلمة واحدة يستعملها فى حالات مختلفة ، وان أرفقها بالتفسير ؟ ان هذا التفسير لا يكون واضحا أى وضوح الا اذا كان الرجل فيلسوفا ، ولا بد لنا حينئذ من أن نعرف دقائق لغته حتى نفهمه . ألا فكروا فيما عسى أن يكون رأيه هو فينا ، وفى ملكة الملاحظة وملكة التفكير لدينا ، اذا سمع فيلسوفنا الأخلاقى الأكبر يقول : الانسان « هو » قصبة مفكرة ! ثم هل رأيتموه يتحدث الى توتمه ؟ هل يعامله معاملته لانسان ؟ نعود فنكرر ما قلناه : لكى تعرف مايجرى فى فكر البدائى ، بل وفى فكر متحضر أيضا ، فانتبه الى ما يعمل ، قدر انتباهك الى ما يقول ، على الأقل . ولكن اذا كان البدائى لايرى أنه وتوتمه شىء واحد فهل يتخذه شعارا له لا أكثر ؟ فى القول بهذا مبالغة فى الاتجاه المضاد : فلئن لم تكن التوتمية أساس التنظيم السياسى عند البدائيين ، كما يريد لها « دوركهيم » ، فانها تحتل فى حياتهم مكانا كبيرا ، فلا يجوز أن

نعدها مجرد وسيلة لتسمية القبيلة . ولا بد أن الحقيقة تقع فى الوسط بين هذين الحلين المتطرفين . ولأقدم لكم ، على سبيل الفرض ، التأويل الذى يمكن أن تؤدى اليه مبادئنا التى وضعناها . أما أن يقال عن قبيلة انها هذا الحيوان أو ذاك ، فهذا وحده لا يدل على شيء . ولكن اذا قيل انه من الضرورى لقبيلتين من عشيرة واحدة أن تكونا حيوانين مختلفين ، فهذا هو الذى يفيدنا فى تفسير المسألة . لنفرض فى الواقع ، أنه يراد الاشارة الى أن هاتين القبيلتين نوعان اثنان بالمعنى البيولوجى للكلمة ، فما عسى أن تكون الوسيلة الى ذلك لدى أناس لم تتشبع لغتهم بعد بالعلم والفلسفة ؟ ان الملامح الفردية لحيــوان ما لا تلفت الانتباه ، والحيوان كما قلنا ، يدرَكُ على أنه نوع . وهكذا فللاشارة الى كون القبيلتين نوعين مختلفين ، خُلع على احداهما اسم حيوان ، وخلع على الأخرى اسم حيوان آخر . ان كلا من هذين الاسمين، ليس بمفرده الا تسمية ؛ أما اذا نظر اليهما مجتمعين ، كانا بمثابة تقرير . فهما يقرران فى الواقع أن القبيلتين مختلفتان دماً . فترُى لماذا يقرران ذلك ؟ اذا كانت التوتمية منتشرة كما يقولون فى مواضع مختلفة من الأرض ، فى مجتمعات لم تتصل بعضها ببعض ، فلابد أنها تفى بحاجة تحتاج اليها هذه المجتمعات كافة ؛ أى لابد أنها تفى بحاجة حيوية . ونحن نعلم ، فى الواقع ، أن القبائل التى تنقسم اليها العشيرة تتبع فى الغالب نظام الزواج من الأباعد : أى أن الزواج يتم بين أفراد من قبائل مختلفة ، لا فى داخل قبيلة واحدة منها . حتى لقد ظُن خلال مدة طويلة أن هذا قانون عام ، وأن التوتمية تتضمن دوما نظام الزواج من الأباعد . ولنفرض أن هذا ما كان فى أول الأمر وانما زال فى كثير من الحالات أثناء التطور . وعندئذ ندرك تمام الادراك ما ترمى اليــه

الطبيعة من منع أفراد القبيلة الواحدة من الزواج فيما بينهم دوما . فانها اذا لم تفعل انتهى الأمر فى هــذا المجتمع المغلق الى أن يتزاوج الأقارب ، فما يلبث الجنس أن يضوى . فثمة اذن غريزة غشتها عادات مختلفة ، منذ أصبحت لا لزوم لها ، تحمل العشـــيرة على أن تتوزع قبائل مختلفة يكون التزاوج فى داخل كل منها حراما . وفى وسع هذه الغريزة أن تصل الى أهدافها بجعل أعضاء القبيلة يشعرون أنهم أقرباء فيما بينهم ، غرباء عن أعضاء القبائل الأخرى كل الغرابة . وهــذا الشعور بالقرابة والحياة المشتركة يضعف التجاذب الجنسى بين الرجال والنساء ، كما لا يلاحظ ذلك لدينا نحن (١) .

ولكى تقتنع قبيلتان مختلفتـــان بأنهما مختلفتان دما ، قالتا انهما لا تنتسبان الى نوع واحد . فاذا ادعتا اذن أنهما نوعان حيوانيان ، فليس المقصود هنا هو الحيوانية بل هذه الثنائية ، أو هذا ما كان فى أول الأمر على الأقل (٢) . على أننا نعترف أننا هنا فى مضمار الاحتمال فحسب ، ان لم نكن فى مضمار الممكن الصرف . وانما أردنا أن نجرب على هذا المسألة التى هى مثار خلاف شديد ، المنهج الذى نراه أضمن المناهج ، وهو أن نفترض وجــود ضرورة بيولوجية ، ثم نبحث فى الكائن الحى عن الحاجة التى تقابلها . فاذا كانت هذه الحاجة لا تخلق غريزة حقيقية فاعلة ، كانت تثير ، بوساطة ما يمكن أن ندعوه غريزة

---

(١) راجع فى هذا الصدد كتاب ويسترمارك « تاريخ الزواج عند البشر » ، لندن، ١٩٠١ ؛ ص ٢٩ وما يليها .

(٢) ان الفكرة القائلة بأن العشيرة من سلالة الحيوان التوتم ــ وهى فكرة يلح عليها فان جينيب فى كتابه الهام « الوضع الحالى للمســألة التوتمية » (باريس ، ١٩٢٠) قد التأمت التئاما موفقا بهذا التصور الذى نشير اليه .

امكانية أو كامنة ، تصورا خياليا يملى السلوك ، كما كانت تمليه الغريزة . ولعل أساس التوتمية تصور من هذا النوع .

ولنقفل الآن هذا الاستطراد ، وكنا نتحدث قبله عن الأرواح . اننا نعتقد أنه لابد لنا كيما ننفذ الى جوهر الدين ، ونفهم تاريخ الانسانية ، أن ننتقل بعد هذا من الدين السكونى الخارجى الذى كان موضوع حديثنا حتى الآن ، الى ذلك الدين الحركى الداخلى الذى سنتحدث عنه فى الفصل التالى . فأما الأول فقد وجد لاتقاء الأخطار التى قد يعرض لها العقل ، فهو تحت ـ عقلى . وهو الى ذلك طبيعى، لأن النوع الانسانى مرحلة من مراحل التطور الحيوى . وعنده توقفت فى لحظة معينة ، الحركة الى أمام ، فظهر الانسان جملة واحدة : ظهر عقله ، وظهرت الأخطار التى يمكن أن يعرضه لها هذا العقل ، وظهرت الوظيفة الخرافية التى تتقى هذه الأخطار ، وظهر السحر ، وظهرت الروحية الكونية البدائية ، كل ذلك ظهر دفعة واحدة . وكله يفى بحاجات الفرد والمجتمع الطبيعية . وهى حاجات يسيرة . وفيما بعد ، انتشل الانسان نفسه من الدوران فى مكانه بجهد كان يمكن أن لا يتم ، فعاد فتسلل الى تيار التطور يمده فيه ، فكان ذلك هو الدين الحركى ، وهو وان اقترن بضرب رفيع من العقلية ، فانه مستقل عن العقلية . والشكل الأول كان دون العقل ، وقد عرفنا لماذا كان كذلك . أما الثانى ، فلأسباب سنأتى على ذكرها ، كان فوق العقل ، وسوف يتضح فهمنا لهذين الشكلين حين نقابلهما أحدهما بالآخر . وهذان الدينان الأقصيان هما وحدهما الأساسيان النقيان . أما الأشكال التى تتوسطهما ، والتى ظهرت فى الحضارات القديمة ، فانما تؤدى بفلسفة الدين الى الضلال اذا هى أوهمت أن الانتقال من الأول الى الثانى

قد تم بتكامل تدريجى . وهو ضلال منتظر من غير شك ، مرده الى أن الدين السكونى قد بقيت منه أجزاء فى الدين الحركى . على أن هذه الأشكال المتوسطة قد احتلت من تاريخ الانسانية المعروف مكانا كبيرا، فيحسن أن نقف عندها متمهلين . وفى رأيى أن ليس فيها أى جدة ، ولا أى شىء يضاهى ما فى الدين الحركى ، ولا أرى فيها الا أشكالا لهذا الغرض المزدوج : السحر ، والروحية الكونية . حتى لقد ظل الاعتقاد بالأرواح الأساس فى الديانة الشعبية ؛ وانما صدرت بعد ذلك عن الملكة الخرافية التى أبدعته ، طائفة" من الأساطير ترعرعت من حولها آداب وفنون ومؤسسات ، وكل ما هو أساسى فى الحضارة القديمة . فاذا تحدثنا عن الأساطير الآن وجب ألا تغيب عن بالنا نقطة مسيرها ، وما نلمحه وراءها استشفافا

ان الانتقال من الأرواح الى الآلهة يكاد لا يشعر به . ومع ذلك فالفرق بينهما واضح . فالاله شخص له مزاياه ، وله نقائصه ، وله خلقه ، وله اسم يسمى به ، وله مع غيره من الآلهة صلات محدودة . وهو يقوم بوظائف هامة ، يقوم بها وحده . على حين أن هنالك ألوفا من الأرواح ، موزعة على وجه البلد الواحد ، وكلها تقوم بمهمة واحدة . وهى مسماة باسم مشترك . وقد لا يدل هذا الاسم فى بعض الأحوال على شىء مفرد . فكلمات Manes و Penatesمثلا ، ومعناها أرواح الأجداد وآلهة المنزل ، كلمات لاتينية لا تستعمل الا فى صيغة الجمع . فاذا كان التصور الدينى الأصلى ، هو تصور « حضرة ذات تأثير » ، أى تصور فعل لا تصور كائن أو شىء ، فان الاعتقاد بالأرواح قريب من الأصول . أما الآلهة فلم تظهر الا بعد ذلك ، حين سمت الجوهرية الخالصة البسيطة التى للأرواح ، فى واحد من بينها ، فصارت

الى شخصية . وهذه الآلهة تنضاف الى الأرواح ، ولا تحل محلها . فان عبادة الأرواح تبقى ، كما قلنا ، الأساس فى الديانة الشعبية ، ولو أن النفر المستنير من الأمة يؤثر الاعتقاد بالآلهة . ويمكن القول بأن السير نحو تعدد الآلهة سير الى الحضارة .

ومن العبث أن نحاول ايجاد ايقاع أو قانون لهذا السير . فمن طائفة من الأرواح ينبجس اله محلى ، يكون فى أول أمره متواضعا ، ثم ما يزال ينمو بنمو المدنية حتى يصبح فى النهاية اله الأمة بأسرها . وكان من الممكن أن يتم التطور على نحو آخر ، وقلما ينتهى الى حال نهائية . ومهما يبلغ الاله من ارتفاع ، فان ألوهيته لا تقتضى أنه لن يتغير ، بل نرى ، على عكس هذا ، أن كبريات الآلهات فى الديانات القديمة تبدلت أكثر من غيرها ، فاغتنت بصفات جديدة ، بابتلاعها آلهات أخرى ، تنمّى بها جوهرى . وهكذا نرى أن (رع) اله الشمس عند المصريين ، وكان فى أول الأمر المعبود الأول ، اجتلب اليه آلهة أخرى ، فتمثلها أو التصق بها ، واتحد بـ (أمون) اله طيبة العظيم فكان منهما (أمون — رع) . وعلى هذا النحو أيضا أخذ (ميروداخ) اله بابل صفات (بعل) اله نينوى العظيم . وعلى هذا النحو أيضا انصهر عدد كبير من آلهة الآشور فى (عشتروت) الالهة القادرة . ثم انظر الى (زوس) اله اليونان الأكبر ، ما كان أغنى تطوره ! لقد كان فىأول الأمر الاله الذى يـُعبد فى قمم الجبال ، ويتحكم فى الغيوم ، ويتصرف فى الأمطار والصواعق ، ثم ما لبث أن أضاف الى وظيفته الجوية هذه ، ان صح التعبير ، صفات اجتماعية ما فتئت تزداد وتتعقد، حتى غدا (زوس) الاله الذى يسيطر على كافة الجماعات ، من الأسرة حتى الدولة . وأضاف الى اسمه نعوتا مختلفة يشير بها الى

مختلف اتجاهات نشاطه . فكان هو (كسينيوس) فى شهوده الأيمان، وكان هو (هيكيزيوس) فى حمايته المتوسلين ، وكان هو (جينيتليوس) فى اللجوء اليه فى أمور الزواج ، الخ .

والتطور يكون عامة بطيئا وطبيعيا الا أنه قد يكون أيضا سريعا واصطناعيا ، فيتم على مرأى من العبدة أنفسهم . فآلهة الأولمب يرجع عهدها الى قصائد هوميروس ، التى ان لم تكن خلقتها خلقا ، فهى على كل حال قد أسبغت عليها صورتها وصفاتها التى نعرفها عنها ، ونظمتها ، وجمعتها حول (زوس) ، سالكة فى هذه المرة طريق التبسيط لا طريق التعقيد . ثم قبلها اليونانيون ، رغم معرفتهم بظروفها ونشأتها . بل ولا حاجة لعبقرية الشعراء : فان أمرا يصدره أمير كان يكفى لأن يوجد الآلهة أو يزيلها . ولا نريد أن نبحث فى تفاصيل هذا التدخل . بل حسبنا أن نذكر أهمه ، وهو تدخل فرعون الذى أخذ اسم (اخناتون) : فقد أزال آلهة مصر وأبقى على واحد منها ، واستطاع أن يجعل الناس يرتضون هذا النوع من التوحيد حتى آخر حياته . والفراعنة كانوا يساهمون هم أنفسهم فى الألوهية فكانوا منذ أقدم الأزمان يسمون أنفسهم أبناء (رع) . فظلت هذه السنة المصرية ، وهى تأليه الحكام ، حتى عهد البطالسة . وليس هذا مقتصرا على مصر ، فنحن نجده أيضا فى سوريا فى عهد السلوقيين ، ونجده فى الصين واليابان حيث يتمتع الملك بجلال الألوهية أثناء حياته ، ثم يغدو الها بعد موته . ونجده أيضا فى روما حيث أله مجلس الشيوخ يوليوس قيصر ، ثم عد أوجوست ، وكلود ، ونيسياسيان ، وتيتوس ، ونرفا ، وكافة الأباطرة ، آلهة كلهم . نعم ان عبادة الحاكم ليست على درجة واحدة من القوة فى كل مكان . فشتان مثلا بين ألوهية امبراطور رومانى وبين

ألوهية فرعون من الفراعنة . فألوهية هذا قريبة جدا من ألوهية الرئيس فى المجتمعات البدائية ، ولعلها قائمة على فكرة سيال خاص أو قوة سحرية يحظى بها الحاكم . بينا ألوهية الأول منحت الى (قيصر) مجاملة ، ثم استعملها (أوجوست) أداة للملك instrumentum regni ومع ذلك فان الريب الذى كان يمازج عبادة الأباطرة ظل فى روما قاصرا على المثقفين ، ولم يمتد الى الشعب ، ولا بلغ الريف حتما . ومعنى هذا أن آلهة الأقدمين كان يمكن أن تنشـأ وتموت أو تتبدل وفق مشيئة أفراد وظروف ، وأن ايمان ذلك الوثنى كان ايمـانا سـمحا متساهلا .

ولهذا السبب ، أى لأن الصدفة والهوى والظروف كان لها نصيب كبير فى نشوء الآلهة ، كان من الصعب أن تصنف تصنيفا دقيقا . وكل ما يمكن فعله فى هذا المضمار هو تمييز بعض خطوط كبرى اتجه فيها العبث الأسطورى ، مع العـلم أنه لم يتبع احـداها دوما . ولما كان الانسان قد اتخذ الآلهة ليستفيد منها ، فمن الطبيعى أن يقلدها وظائف، حتى أن فكرة الوظيفة كانت هى السائدة فى كثير من الأحوال وهذا ما جرى فى روما . حتى لقد قيل ان اختصاص الآلهة هو الصفة المميزة للديانة الرومانيـة . فكان (المشـترى) للغرس ، وكان (فلور) لازهار الشجر ، وكان (بومون) لانضاج الثمر . وكانت تسند الى (جانوس) حراسة الباب ، والى (فيستا) حراسة الموقد . وبدلا من أن تسند الى اله واحد وظائف عديدة قريب بعضها من بعض ، كانت تؤثر أن تفترض آلهة متميزة ، وانما تسميها باسم واحد تضيف اليه نعوتا مختلفة . فكان هنالك : فينوس واهبة الحياة ، وفينوس واهبة السعادة وفينوس واهبة الذرية ، و (جوبيتر) نفسه كان البرق Fulgur

والمشرع Stator والظافر Victor والمحسن الأكبر Optimus Maximus وكانت هذه الآلهة مستقلة بعضها عن بعض الى حد ما ، ومرصوفة بين جوبيتر الذى يبعث الغيث أو الصحو ، وبين جوبيتر الذى يحمى الدولة فى السلم وفى الحرب .

وهذا الاتجاه نفسه نراه فى كل مكان ، على تفاوت فى الدرجات . فمنذ زرع الانسان الأرض كان له آلهة تعنى بالحصاد ، وتوزع الحرارة ، وتنظم الفصول . وهذه الوظائف الزراعية تميز عددا من أقدم الآلهة ، بينا نراها تغفل حين يغدو الاله ، بالتطور ، شخصية معقدة ، ذات تاريخ طويل . وهكذا نرى (اوزيريس) ، وهو أغنى آلهة الهيكل المصرى ، كان فى أول أمره اله النبات . وهذه هى الوظيفة التى كانت منوطة (بآدونيس) اليونان فى أول الأمر ؛ وهى أيضا وظيفة الالهة (نيزابا) فى بابل التى كانت الهة الحبوب من قبل أن تصبح الهة العلم . ونرى فى الصف الأول من آلهة الهند (ايندرا) و (آجنى) ، الأول للمطر والريح يخصبان الأرض ، والثانى للنار وحماية المنزل . وهنا نجد تعدد الوظائف مصحوبا باختلاف فى الصفات . فايندرا يمتاز بقوته ، وآجنى يمتاز بحكمته . وأسمى الوظائف هى وظيفة (فارونا) الذى يسيطر على النظام العام . وتجد فى ديانة (شنتو) فى اليابان ، الهة للأرض ، وأخرى للفصول ، وآلهة تسهر على الجبال والأشجار ، الخ . والالهة البارزة الواضحة الشخصية من بين هذا النوع من الآلهة هى (ديمتر) اليونان ، وكانت الهة الأرض والمحاصيل ، وتعنى ، الى هذا ، بالأموات تهيىء لهم المنازل ، وتتحكم فى الحياة العائلية والحياة الاجتماعية ، ويكون اسمها حينئذ

(تسموفوروس) . ذلك هو أبرز الاتجاهات التى يسير فيها العبث الأسطورى

وهذا الميل الذى يسند الى هذه الآلهة وظائف ، يسند اليها أيضا سلطة حاكمة لها شكل الاقطاع . فترى الآلهة يقتسمون الكون . فشعراء (الفيداس) مثلا يرون أن مناطق نفوذهم هى السماء والأرض وما بينهما . ومن آراء بابل فى الكون أن السماء هى مملكة (آنو) والأرض مملكة (بعل) ، وفى أعماق البحر يقيم هنالك (ايا) . واليونان يقسمون العالم بين (زوس) اله السماء والأرض ، وبين (بوزيدون) اله البحار ، و (هادس) اله الجحيم . وفى رأيهم أن هذه المناطق قد حددتها الطبيعة نفسها . وللنجوم كذلك مثل هذه الحدود الواضحة ، فشكلها ، وحركاتها التى تبدو صادرة عنها ، تجعل منها فرديات خاصة فمنها من يوزع الحياة فى هذه الدنيا ، ومنها آلهة أخرى ان لم تكن لها هذه القدرة ، فطبيعتها من طبيعة الأولى على كل حال ، فللكواكب اذن من الصفات كل ما ينبغى أن يتوفر فى آلهة . وقد أخذ الاعتقاد بألوهية الكواكب شكله المنظم فى أرض آشور . الا أن عبادة الشمس تكاد تكون شائعة فى كل مكان ، وكذلك عبادة السماء : ترى ذلك فى ديانة (شنتو) فى اليابان حيث تجعل الهة الشمس حاكما ، ومن تحتها اله القمر واله الكواكب وتراه فى الديانة المصرية الأولى حيث يعد القمر والسماء الهين الى جانب الشمس التى تسيطر عليها معا . وتراه فى البراهمية حيث يتحلى (مترا) وهو نفسه (مترا الايرانى ، اله الشمس) بصفات هى صفات اله للشمس أو اله للنور . ونراه فى الديانة الصينية القديمة حيث الشمس اله شخصى . ونراه أخيرا عند اليونان أنفسهم ، الذين كان (هليوس) من أقدم آلهتهم .

وقد كانت السماء عند الشعوب الهندية الجرمنية عامة موضع عبادة خاصــة . فقد عبدها الهنود واليونان والرومان والطوطونيون على السواء ، وكان لها عندهم أسماء مختلفة ، فهى تارة (ديوس) ، وتارة (زوس)وأخرى (جوبيتر) أو (زيو) الا انها لم تكن ملكة الآلهة الا فى اليونان وروما كما هى عند مغول الصين . وهنا نرى كيف أن الآلهة القديمة التى تأخذ على عاتقها فى أول الأمر القيام بمهام مادية صرفة ، تكتسب صفات روحية كلما تقدمت بها السن . ففى بابل الجنوبية مثلا ترى أن الشمس التى تطل على كل شىء تغدو حامية الحق والعدالة ، وتنال لقب « القاضى » . وترى (مترا) الهندى يصبح بطل الحقيقة والحق ، يؤتى النصر للمحق ؛ وترى (أوزيريس) المصرى الذى اختلط باله الشمس بعد أن كان اله النبات ، يصبح القاضى الأكبر ، يعدل بين الناس ، ويرحمهم ، ويحكم ملكوت الأموات .

ان هذه الآلهة مرتبطة بأشياء . ولكن منها ـــ وهذه فى الغالب هى الأولى نفسها ، منظورا اليها من ناحية أخرى ـــ من يعرف بصــلاته بأشخاص أو جماعات . ولا يمكن أن نعد الجنى أو الشيطان الخاص بفرد ما الها ! ان الشيطان الرومانى كان يســمى **numen** أى ارادة الهية لا الها . فلم تكن له صورة ، ولا كان له اسم . ويمكن أن يرد الى تلك « الحضرة ذات التــأثير » التى رأينا أنها العنصر البــدائى الأساسى فى الألوهية . فاله المنزل Lar familiaris الذى كان يسهر على الأسرة ، لم تكن له شخصية ، ولكن كلما ازداد شأن الجماعة أصبح لها حق فى اله حقيقى . ففى مصر مثلا كان لكل مدينة من المدن القديمة اله يحميها . وكانت هذه الآلهة تميز بعضها عن بعض بنســبها الى جماعة من الجماعات فكان يقال فى تسميتها اله (ادفو) واله (نخب) .

على أن الآلهة كانت فى معظم الأحيان تسبق الجماعة ، ثم تأتى هذه فتصطنعهالنفسها ، وهذا ما كان ، فى مصر نفسها ، من شأن (آمون ــ رع) اله طيبة ، وهذا ما كان فى بابل أيضا ، فكان القمر الها لمدينة (أور) ، وكانت السيارة فينوس الهة لمدينة (أوروك) . وهذا ما كان فىاليونان نفسها حيث كانت (ديمتر) تشعر أنها فى (ايلوزيس) فى وطنها خاصة، وكذلك (أثينــا) فى الأكروبول و (أرثميس) فى أركاديا . وكان الحماة والمحميون فى الغالب شركاء فى الحظ ، فكانت آلهة المدينــة تتسع باتساع المدينة ، وكانت الحرب بين المدن نزاعا بين الهة متحاربة . وفى وسعها كذلك أن تتصالح ، وذلك بأن تدخل آلهة الشعب المغلوب فى هيكل الشعب الغالب . على أن الحقيقة أن المدينة أو المملكة من جهة ، وآلهتها الأوصياء عليها من جهة أخرى ، كانتا تؤلفان شركة غامضة تقلبت صفاتها وتغيرت تغيرا لا حد له .

ومع هذا فنحن انما نحدد آلهة الأسطورة ونصنفها على هــذا النحو طلبا للسهولة . والواقع أنها لم تخضع فى نشوئها ولا فى تطورها لأى قانون . وانما أرخت الانسانية العنان للغريزة الخرافية ففعلت هذه ما شاء لها هواها . نعم ان هذه الغريزة لا توغل بعيدا حين تترك وشأنها ، ولكنها تتقدم الى غير نهاية اذا حلا للانسان أن يشغّلها ومن ثم كان الفرق بعيدا بين أساطير الأمم المختلفة . خذ مثلا على ذلك الأساطير القديمة . ان الأساطير الرومانية فقيرة ، بينما أساطير اليونان غنية فائضة . فآلهة روما القديمة لا تتعدى الوظائف التى ُقلّدتها ، بل تجمد عليها ، ولا يكاد يكون لها جسم ، أعنى صورة يمكن تخيلها ، فكأنها ليست بآلهة . أما فى اليونان فترى ، على عكس هذا ، أن لكل اله صورته ، وطباعه ، وتاريخه . وهو يروح ويجىء ، ويتعدى أعمال

وظيفته . وله مغامرات تروى . فتراهم يصفون لك تدخله فى شئوننا .
ان هذا الاله خاضع لهوى الفنان والشاعر ولولا أن له قدرة تعلو
على قدرة الانسان ، فيستطيع أن يوقف انتظام القوانين الطبيعية فى
بعض الأحوال لأمكن أن يقال عنه انه شخصية روائيــة لا أكثر .
والخلاصة أن الوظيفة الخرافية لدى أولئك قد توقفت عند حد ، بينما
مضت عند هؤلاء فى عملها لا يثنيها عنه شىء ، ولكنها هى هى فى
الحالين ، وتستطيع عند الاقتضاء أن تستأنف العمل بعد توقف . وهذا
ما كان من دخول الأدب اليونانى والأفكار اليونانية عامة الى روما .
فوحد الرومانيون بعض آلهتهم ببعض آلهة الهيللاد ، وأسبغوا عليها
بذلك شخصية أبرز ، ونقلوها الى الحركة بعد سكون .

ولقد قلنا عن الوظيفة الخرافية اننا نسىء تعريفها اذا عددناها وجها
من وجوه الخيال . فمعنى هذه الكلمة الأخيرة معنى سلبى لا ايجابى.
فنحن نسمى تصورات خيالية التصورات العيانية التى ليست ادراكات
ولا ذكريات . فلما كانت هذه التصورات لا تمثل موضوعا حاضرا ،
ولا شيئا ماضيا ، نظر اليها الرأى العام نظرة واحدة ، وأطلقت عليها
اللغة الدارجة اسما واحدا أما عالم النفس فما ينبغى له أن يضعها فى
زمرة واحدة ، ولا أن يربطها بوظيفة واحدة . واذن فلندع الخيــال
جانبا . فما هو الا لفظة ، ولننظر فى هذه الوظيفة الفكرية الخاصــة
المحدودة التى تقوم بخلق شخصيات نروى لأنفسنا تاريخها . ان هذه
الوظيفة قوية خاصة لدى مؤلفى الروايات والدرامات . حتى لتجد بينهم
من مسته أبطاله مسا حقيقيا ، فما يستطيع منها خلاصا ؛ وهى التى
تقوده ، لا هو الذى يقودها ، حتى ليشق عليه أن يتحرر منها ولو

بعد فراغه من تأليف الرواية . وليس من الضرورى أن يكون هؤلاء أحسن الروائيين انتاجا . الا أنهم يضعون اصبعنا ، أكثر من غيرهم ، على هذه الملكة الخاصة للتوهم الارادى ، عند بعضنا على الأقل . والحق أن هذه الملكة موجودة لدى جميع الناس ، الى حد ما . وهى حية جدا عند الأطفال ، فترى منهم من يتصل بشخصيته الخرافية اتصالا دائما ، فيعين لك اسمها ، ويحدثك عن تأثيرها فى كل ما يقع له أثناء النهار وتظهر وظيفة هذه الملكة أيضا لدى أولئك الذين لا يخلقون هم أنفسهم كائنات خرافية ، بل يعنون ببعض الأوهام عنايتهم بوقائع. وهل أدعى الى الدهشة من أن ترى النظارة فى مسرح يبكون ؟ قد يقال: ولكن المسرحية انما يمثلها أشخاص ، وان على المسرح أناسا من لحم ودم ! ــ حسنا ! ولكن الا تأسرنا الرواية التى نقرؤها مثل هذا الأسر؟ ألا نشارك الشخصيات التى تروى لنا قصتهم مثل هذه المشاركة ؟ كيف لم ينتبه علماء النفس لما فى ملكة كهذه من سر ؟ وقد يقال ان جميع ملكاتنا سرية ، بمعنى أننا لا نعرف الآلية الداخلية لواحدة منها. ولكن اذا لم يكن الأمر أمر تفسير آلى ، كان لنا أن نطلب تفسيرا سيكولوجيا . والتفسير فى السيكولوجيا هو ما هو فى البيولوجيا . أى أن وجود وظيفة من الوظائف يفسَّر بكيف ولماذا هى ضرورية للحياة ؟ نعم ، ليس من الضرورى للحياة أن يكون هناك روائيون ، ومؤلفو درامات ، فالملكة الخرافية ، بصورة عامة ، لا تفى بحاجة حيوية . ولكن اذا فرضنا أنها فى نقطة ما ، ولأمر ما ، كانت ضرورية لوجود الأفراد والمجتمعات ، سهل علينا أن نتصور أن تستعمل بعد ذلك فى مجرد العبث . والواقع أننا ننتقل بسهولة من الرواية الشائعة اليوم ، الى القصص القديمة بعض القدم ، الى الخرافات ، الى

« الفولكلور » ، ومن « الفولكلور » الى الأساطير ، وهذه وان تكن غير الأولى ، فانها تكونت على نفس النحو . والأساطير بدورها انما هى توضيح ناحية الشخصية فى الآلهة بالقصص . وهــذا الابتكار الأخير ما هو الا امتداد لابتكار سابق له ، وأبسط منه ، هو ابتكار « القوى نصف الشخصية » أو « الحضرة ذات التأثير » التى هى ، فيما نعتقد ، اصل الدين . وهنا نصل الى ما أوضحنا أنه مطلب أساسى من مطالب الحياة ، هو الذى فجر الملكة الخرافية . وهكذا نرى أن الملكة الخرافية تنتج من شروط الوجود للنوع الانسانى .

ولا نحب أن نعود الى ما سبق أ نعرضناه فى اطناب . ولكن فلنذكر أن ما يبدو للتحليل ، من ميدان الحياة ، معقدا لا نهــاية له ، يراه الحدس فعلا بسيطا ، كان يمكن أن لا يتم ، ولكنه ، اذا تم ، يكون قد اجتاز جميع الحواجز دفعة واحدة . ان هذه الحواجز التى يبعث كل منها الآخر ، تؤلف تعددا لا نهاية له . وابادتها واحدا بعد واحد هو الشىء الذى نراه بالتحليل . الا أن تفسير كل ابادة بالتى سبقتها طريقة فاسدة . ويجب أن تفسر هذه الابادات جميعها بعملية واحدة ، هى الفعل نفسه ، فى بساطته . وعلى هذا الأساس نرى أن حركة السهم غير المنقسمة تتغلب مرة واحدة على ألوف الحــواجز التى يحسب الادراك ، مؤيدا ببرهان زينون ، أنها نقاط ســاكنة متعاقبة تؤلف المسافة المقطوعة . ونرى أن فعل البصر ، هذا الفعل غير المنقســم ، يتغلب ، بمجرد الابصار ، على ألوف الحواجز . وهذه الحواجز هى ما يراه علمنا وادراكنا فى تعدد الخلايا التى تتألف منها العين ، وفى تعقد جهاز البصر ، وفى الآليات الأولية للعملية . وعلى هــذا فمتى افترضتم وجود النوع الانسانى ، أى الوثبة الفجائية التى بها وصلت

الحياة فى تطورها الى الانسان الفردى والاجتماعى ، افترضتم حالا العقل الصانع ، وافترضتم بالتالى جهدا يذهب بوثبته الى أبعد من صنع الآلات الذى خلق له ، ويوجد بذلك خطرا . فلئن وُجد النوع الانسانى فان نفس الفعل الذى أوجد الانسان وأوجد معه العقل الصانع ، والجهد المستمر للعقل ، والخطر الذى يخلقه هذا الاستمرار، قد أوجد الملكة الخرافية . فملكة الخرافة اذن لم تردها الطبيعة ، ولكنها مع ذلك تفسَّر تفسيرا طبيعيا . واذا ضممناها ، فى الواقع ،الى سائر الوظائف النفسية الأخرى وجدنا أن هذا المجموع يعبر فى تعدده، عن الفعل غير المنقسم الذى وثبت به الحياة من الدرجة التى كانت وقفت عندها ، الى الانسان .

ولكن لماذا كانت ملكة الخرافة هذه تفرض مخترعاتها بصورة خاصة حين تعمل فى ميدان الدين . نعم ، انها هنا فى ميدانها الذى وجدت من أجله ؛ فقد وجدت لتخلق الأرواح ، ولتخلق الآلهة . ولكن ما دامت تستمر فى عمل التوهم هذا خارج هذا الميدان ، على نفس النحو ، فلماذا لا تنال هنالك نفس الثقة ، ونفس الايمان ؟ لعل لذلك سببين :

أولهما أن ثقة الفرد تقويها ، فى ميدان الدين ، ثقة الآخرين ؛ وقد رأيت كيف أن تأثر المشاهد بما يوحيه المؤلف فى مسرح يزيده انتباه الحفل واهتمامه . فاذا كان الأمر كذلك فى مجتمع صغير تضمه قاعة ، ولا يدوم الا بدوام التمثيل ، فما بالك اذا كان الاعتقاد الفردى يؤيده شعب بكامله ، ويستند الى الماضى والحاضر معا ؟ ما بالك اذا كان الله يغنيه الشعراء ، وتحتويه الهياكل ، ويصوره الفن ؟ قبل تكون

العلم التجريبى ، لا شىء أضمن للحقيقة من الاجماع . بل ان الحقيقة هى فى معظم الأحيان هذا الاجماع نفسه . وهذا سبب من أسباب عدم التسامح . فالذى لا يدين بالعقيدة العامة ، يعوقها بانكاره اياها عن أن تكون حقيقة تامة ، ولا تسترد هذه الحقيقة تمامها الا بأن يعترف الرجل بضلاله ، أو يزول .

ونحن لا نريد أن نقول ان العقيدة الدينية لم تكن عقيدة فردية ، حتى فى الديانات غير الموحدة . فقد كان لكل رومانى شيطان مرتبط بشخصه . الا أنه ما كان ليعتقد بشيطانه هذا الاعتقاد القوى لولا أن كان لكل رومانى آخر شيطانه أيضا . ولولا أن ايمانه ، وهو من هذه الناحية شخصى ، كان يضمنه ايمان الجماعة . ولا نريد أن نقول ان الدين كان فى جوهره اجتماعيا لا فرديا . فلئن رأينا أن أول أغراض الوظيفة الخرافية التى فطر عليها الفرد هو تقوية المجتمع ، فاننا نعلم أنها خلقت أيضا لصيانة الفرد ذاته ، وفى هذا كذلك فائدة للمجتمع . والحقيقة أن المجتمع والفرد يتضمن كل منهما الآخر . فالأفراد باجتماعهم يؤلفون المجتمع ، والمجتمع يحدد جانبا من الأفراد بصورته التى رسمها فى كل منهم . واذن فكل من المجتمع والفرد يحدد الآخر، بضرب من الدور . والدائرة التى أرادتها الطبيعة قد اخترقها الانسان يوم استطاع أن يرتد الى الوثبة الخالقة ، فيدفع الطبيعة الانسانية الى أمام ، بدلا من أن يدعها تدور فى مكانها . والى ذلك اليوم يرجع عهد دين فردى بجوهره ، وان غدا بهذا أكثر اجتماعية ، وسنعود الى هذه النقطة فى حينها . وحسبنا أن نقول الآن ان الضمانة التى يهبها المجتمع للعقيدة الفردية ، فى مضمار الدين ، هى التى تجعل مخترعات الوظيفة الخرافية غير متعادلة .

وثمة شيء آخر يجب أن نحسب حسابه . فقد رأينا كيف كان الأقدمون يشهدون على مرأى منهم نشوء هذا الاله أو ذاك ، غير مبالين ، ثم يؤمنون به ايمانهم بسائر الآلهة . وهذا الأمر يكون غير مقبول ، لو أن وجود آلهتهم كان يبدو لهم من نوع وجود الأشياء التى يرونها ويلمسونها . والحقيقة أن وجودها ، ان كان يبدو لهم واقعا ، فهو واقع مرهون بالارادة الانسانية .

ان آلهة الحضارة الوثنية تختلف عن الكائنات التى سبقتها من أرواح الاسكندنافيين ، وجن اليهود ، والأرواح عامة ، والتى لم يتخلص منها الايمان الشعبى ، فان هذه الكائنات كانت نتيجة مباشرة تقريبا للوظيفة الخرافية ، الطبيعية فينا . فكانوا يأخذون بها بصورة طبيعية كما كانت تنشأ بصورة طبيعية وهى محصورة فى نطاق الحاجة التى عملت على وجودها . أما الأساطير ، وهى امتداد للعمل الأول ، فانها تجتاز نطاق هذه الحاجة من كل الجهات . وتكون المسافة التى تدعها بينها وبين هذه الحاجة خاضعة لهوى الانسان الى حد كبير ، حتى أن فى الاعتقاد بها شيئا من هذا الهوى . نعم ، ان الوظيفة هى هى ، وانها تنال فى مجموع مختَرعاتها نفس الثقة . أما اذا نظرنا الى كل مخترع من مخترعاتها على انفراد ، وجدنا أنه يُتقبل مع الاقرار الضمنى بأنه كان من الممكن أن يحل محله مخترع آخر . ان هيكل الآلهة مستقل فى وجوده عن الانسان ، ولكن فى وسع الانسان أن يدخل اليه الها ، وبذلك ينسب اليه الوجود . اننا نستغرب اليوم مثل هذه الحالة النفسية ، ومع ذلك فنحن نعانيها فى داخلنا فى بعض الأحلام ، اذ نستطيع فى لحظة معينة أن ندخل فيها حادثا نرغب فيه ، فيتحقق بارادتنا ، فى مجموع وجد من غير ارادة منا . ويمكن أن نقول على

هذا ان كل اله بمفرده ممكن ، ولكن مجموع الآلهة ، أو الاله بوجه عام ، ضرورى . واذا أوغلنا فى هذا السبيل ، ومضينا بالمنطق الى أبعد مما وصل اليه الأقدمون ، قلنا انه لم يكن هنالك شرك نهائى الا فى الاعتقاد بالأرواح . وان الوثنية الحقيقية ، على ما فيها من أساطير ، تنطوى على توحيد كامن . والآلهة المتعددة آلهة ثانوية لم توجد الا تمثيلا لما هو الهى بوجه عام .

ولكن الأقدمين كانوا يحلون هذه الاعتبارات فى المحل الثانى ، فهذه الاعتبارات لا يكون لها من شأن الا اذا كان الدين من ميدان المعرفة أو التأمل ، فينظر الى القصة الأسطورية كما ينظر الى قصة تاريخية ، ويبحث فى صدقها وصحتها . ولكن الحقيقة أنه لا يمكن المقارنة بين هذين الشيئين ، فهما من نوعين مختلفين . ان التاريخ معرفة ، بينما الدين عمل قبل كل شىء . وهو لا يتصل بالمعرفة ، كما كررنا ذلك ألف مرة ، الا ضمن الحدود التى يكون فيها تصور عقلى ما ضروريا لاتقاء الخطر الذى ينجم عن العقل . ان النظر فى هذا التصور على حدة ، وانتقاده من حيث هو تصور ، يدل على أننا ننسى أنه والعمل المرافق له وحدة لا تنفصل . وفى مثل هذا الخطأ نقع حين نتساءل كيف اتفق لعقول كبيرة أن تقبل ما فى الديانات التى تدين بها من أمور صبيانية بل منافية للعقل . ان حركات السابح لتبدو بمثل هذا الحمق والسخف فى نظر من ينسى أن هناك ماء ، وأن هذا الماء يحمل السابح ، وأنه ينبغى أن ننظر الى حركات الرجل ، ومقاومة الماء ، والتيار الذى يحمل الجسم ، على أنها جميعا كل لا يتجزأ .

ثم ان الدين يقوّى الانسان وينظم سلوكه ، ولهذا كان لا بد من

تمارين تُكرَّر باستمرار كالتمارين التى تنتهى آليتها الى أن تثبت فى جسم الجندى رباطة الجأش التى سيحتاج اليها يوم الخطر . ومن ثم لم يكن ثمة دين من غير طقوس واحتفالات . فالتصور الدينى انما هو فرصة لهذه الأفعال الدينية . نعم ان هـذه الأفعال تصـدر عن الاعتقاد ، ولكنها سرعان ما تؤثر هى فيه فتقويه . اذا وجدت الآلهة وجب أن تقدم لها العبادة ، ولكن اذا وجدت العبادة فمعنى ذلك أن ثمة آلهة . وهذا التضامن بين الاله وبين ما يوجَّه اليه من تقديس يجعل من الحقيقة الدينية شيئا مستقلا ليس بينه وبين الحقيقة النظرية قياس مشترك ، ويتعلق بالانسان الى حد ما . والطقوس والاحتفالات انما ترمى الى توثيق هذا التضامن ؛ وكان فى وسعنا أن نفصل القول فيها ؛ ولكن حسبنا أن نقول كلمة فى ناحيتين منها فقط هما القربان والصلاة .

ان الصلاة فى الدين الذى سندعوه حركيا لا تحفـل بتعبيرها اللفظى ، فهى صعود نفس يمكن أن يستغنى عن الكلام . ولكنها فى مراتبها الدنيا لم تكن مستقلة عن التعاويذ السحرية . وكانت حينئذ ترمى الى قسر ارادة الآلهة ولا سيما الأرواح ، أو الى استرضائها على الأقل . وفى منتصف الطريق بين هذين الطرفين نجد الصلاة على نحو ما تُفهم فى الوثنية . نعم ان العصر القديم عرف أشكالا من الصـلاة جديرة بالاعجاب ، كانت تفصح عن توق النفس الى التسامى . ولكن ذلك كان يتفق استثناء ، وكأنه بشير بعقيدة دينية أنقى . أما الوثنية فى الأحوال العامة فانها تفرض على الصلاة شكلا مرسوما لا تتعداه . وكأنها ترى أن ليس معنى الكلام وحده هو الذى يهب للصلاة قيمتها بل وتتابع الألفاظ وما يصاحب ذلك من حركات . حتى انهـا تزداد

بتطورها تعلقا بهذه المظاهر ، فتزداد الحاجة الى تدخل الكاهن فى اصلاح المؤمن . ان هذه العادة فى الامتداد بفكرة الاله الى كلام مفروض ، وأوضاع مرسومة تهب لصورة الاله درجة عليا من الموضوعية . ولقد بينا سابقا أن مايكوّن حقيقة ادراك ما ، ويميزه من ذكرى أو خيال انما هو قبل كل شىء مجموع الحركات الناشئة التى يمليها على الجسم ، وتتمه بفعل مُبدىء آليا . ومثل هذه الحركات قد تحدث لسبب آخر . فيرتد تحققها الفعلى نحو التصور الذى كان سببا فيه ، فيحيله عمليا الى شىء موضوعى .

أما القربان فهو قبل كل شىء نسيكة تقدم للآلهة ابتغاء لمرضاتها أو اتقاء لسخطها . وكلما كانت الضحية أغلى قيمة كانت أحسن قبولا ، ولعل هذا ما يفسر عادة تقديم ضحايا بشرية ، وهى عادة نجدها فى معظم الديانات القديمة وربما وجدناها فى كافة الديانات اذا أوغلنا فى الرجوع الى الماضى . فما من خطأ ولا شناعة الا ويمكن أن يؤدى اليها المنطق اذا هو عمل فى مواد ليست من العقل المحض ؛ ولكن فى القربان شيئا آخر بدونه لا نستطيع أن نعرف لماذا كانت الضحية حيوانا أو نباتا بالضرورة ولماذا تكاد تكون حيوانا دائما . ونحن متفقون أولا على أن أصل القربان مائدة يجتمع اليها الله وعبيده ويتناولون منها الطعام . ثم ان للدم على وجه الخصوص مزية خاصة ، فهو ، لكونه مبدأ الحياة ، يهب الاله قوة تجعله أقدر على عون الانسان ، وربما ضمنت له وجودا أثبت وأقوى (على أن هذه الفكرة الأخيرة فكرة مختبئة تكاد ألا يُشعر بها) فالقربان هو اذن ، كالصلاة ، صلة بين الانسان والاله . وهكذا كان للوثنية بأساطيرها أثر مزدوج : فهى أولا قد سمت شيئا فشيئا بالقوى غير المنظورة التى تحيط بالانسان ، ثم هي ثانياً قد وثقت

علاقة الانسان بهذه القوى . وقد لازمت الحضارات القديمة وحملت كل ما أنتجته وكانت مصدر الهام للأدب والفن ، كما أنها أخذت منهما أكثر مما أعطت . ومعنى هذا أن الشعور الدينى فى العصر القديم كان مؤلفا من عناصر عدة تختلف باختلاف الشعوب ، ولكنها جميعا قد تجمعت حول نواة بدائية ونحن الى هذه النواة المركزية رجعنا ، لأننا أردنا أن نستخلص من الديانات القديمة ما انطوت عليه من عناصر دينية نوعية . ومن هذه الديانات ما قد ُبطّن بفلسفة ، كديانة الهند أو فارس ، على أن الفلسفة والدين بقيا مع ذلك متميزين . والواقع أن الفلسفة لا تظهر فى معظم الأحيان الا ارضاء للعقول المثقفة ، ويبقى الدين لدى الشعب على النحو الذى وصفنا . وحتى حيث يختلطان ترى العناصر محتفظة بفرديتها ، فقد يميل الدين الى التأمل وقد لا تهمل الفلسفة العمل ، ولكن الأول يبقى مع ذلك عملا فى جـوهره وتبقى الثانية فكرا قبل كل شىء . وحين أصبح الدين عند الأقدمين فلسفة بالفعل وجدناه ينصح بالعزوف عن العمل ، ويتخلى عما ُوجد له . ولكن هل يظل عندئذ من الدين ؟ اننا نستطيع أن نهب الألفاظ المعنى الذى نشاء ، على أن نبدأ بتحديدها . ولكن من الخطأ أن نفعل ذلك حين نكون بازاء كلمة تشير الى جزء من الأشياء محدد بطبيعته . وكل ما ينبغى فعله حينئذ هو أن نحذف من « ما صدق » الكلمة هذا الشىء أو ذاك مما دخل عليها عرضا . والأمر على هذا النحو فى الدين ، فقد بينا أن هذه الكلمة تطلق فى العادة على تصورات متجهة الى العمل ، أوجدتها الطبيعة لفائدة معينة وانما اتفق استثناء ، ولأسباب يسهل ادراكها ، أن يمتد استعمال هذه الكلمة الى تصورات لها موضوع آخر . فما يجب أن يمنعنا هذا الاستعمال الاستثنائى من تعريف الدين وفقا لما أسميناه « نية الطبيعة » .

ولقد أوضحنا مرات عدة ما يجب أن يُفهم من قولنا «نية الطبيعة».
ولقد أطنبنا فى هذا الفصل فى بيان الوظيفة التى أسندتها الطبيعة الى الدين . ان السحر ، وعبادة الأرواح أو الحيوانات ، وعبادة الآلهة ، والأساطير ، وكل ضروب الأوهام ، كل هذه الأمور تبدو لنا معقدة غاية التعقد اذا نحن نظرنا الى كل منها على انفراد ؛ ولكن مجموعها بسيط غاية البساطة .

ان الانسان هو الحيوان الوحيد الذى لا يضمن فعله . فيتردد ويتخبط ، ثم يبنى مشاريعه ، وهو مؤمل فى النجاح ، مشفق أن يخفق . هو الكائن الوحيد الذى يشعر أنه معرض للمرض ، وهو الكائن الوحيد الذى يعرف أنه ميت لا محالة . أما غيره مما فى الطبيعة فيتفتح ويزدهر فى هدوء تام ، وطمأنينة كاملة . فالنباتات والحيوانات مهما تتعرض للطوارىء فانها تركن الى اللحظة العابرة كأنما هى تركن الى الأبد . ونحن تتنسم شيئا من هذه الطمأنينة الصافية حين نكون فى نزهة فى الحقول نعود منها هادئين . والانسان ، عدا هذا ، هو الكائن الوحيد ، بين سائر الكائنات الحية ، الذى يستطيع أن ينحرف عن الصراط الاجتماعى ، وأن يستسلم لمشاغل أنانية حيث ينبغى له أن يعنى بالمصلحة العامة ، بينما المصلحة الفردية لدى سائر الكائنات الحية متفقة ، ولا مناص ، مع المصلحة العامة أو خاضعة لها . وهذا النقص المزدوج هو فدية العقل فالانسان لا يُعمل ملكة التفكير الا ويتصور مستقبلا غامضا يثير خوفه ، ويوقظ أمله انه لا يستطيع أن يفكر فى ما تسأله اياه الطبيعة ، اذ جعلته كائنا اجتماعيا ، من غير أن تحدثه نفسه بأن من الخير له أن يهمل الآخرين ، وأن لا يأبه الا لذاته . وفى الحالين يتصدع النظام الطبيعى السوى . ولكن الطبيعة

هى التى أرادت العقل حين وضعته فى نهاية أحد مسارى التطور الحيوانى الكبيرين لتجعل منه صنوا للغريزة الكاملة الموجودة فى نهاية المسار الآخر . فيستحيل ألا تحتاط للأمر ، فما يكاد النظام يختل بتأثير العقل حتى يعود من تلقاء ذاته . والواقع أن الوظيفة الخرافية التى تنتسب الى العقل ، وليست مع ذلك من العقل المحض ، تحقق هذا الغرض . فقد أوجدت الدين الذى كان موضوع حديثنا حتى الآن والذى أسميناه سكونيا ، وكان بودنا أن نسميه طبيعيا لو لم يكتسب هذا التعبير معنى آخر . فما علينا اذن الا أن نلخص فنقول فى تحديد هذا الدين ، فى كلام دقيق واضح : انه رد فعل دفاعى تقاوم به الطبيعة ما فى اشتغال العقل مما قد يشل قوى الفرد ويحل تماسك المجتمع .

ولنختم كلامنا بتنبيهين دفعا لسوء التأويل . عندما نقول بأن من وظائف الدين ، كما أرادته الطبيعة ، أن يصون الحياة الاجتماعية فاننا لا نعنى بذلك أن ثمة تضامنا بين الدين والأخلاق . فالتاريخ يشهد بعكس هذا ، ولئن كان ارتكاب الخطيئة الدينية يسوء الاله دوما ، فالاله لم يسؤه الخروج على الأخلاق بل ولا الاجرام دوما ؛ حتى لقد اتفق له أن أمر بهما . نعم ان الانسانية قد تمنت ، بوجه العموم ، أن تكون آلهتها طيبة ، وكثيرا ما نظرت اليها على أنها واهبة الفضائل ، وربما كان هذا الاتفاق الذى نراه بين الأخلاق والدين فى بدء تكونهما ، وكلاهما اذ ذاك بدائى ، قد خلف فى أعماق النفس الانسانية هذا المثل الأعلى الغامض ، وهو وجود أخلاق واضحة ودين منظم يسند كل منهما الآخر ، ولكن يجب ألا ننسى أن الأخلاق بعد ذلك تطورت فى جانب وأن الديانات تطورت فى جانب آخر ، كلا على انفراد ، وأن الناس يرتضون الآلهة التى تفرضها عليهم التقاليد من غير أن يسألوها تزكية

لأخلاقها ، ومن دون أن يطلبوا اليها صيانة النظام الأخلاقى . ذلك أنه ينبغى لنا أن نميز بين الواجبات الاجتماعية ذات الصيغة العامة ، التى بدونها لا يمكن أن تقوم حياة اجتماعية ، وبين الرابطة الاجتماعية الخاصة التى تجعل أعضاء جماعة ما حريصين على بقائها . فأما الواجبات الأولى فقد خرجت شيئا فشيئا من تلك الكتلة الغامضة من العادات التى بينا وجودها فى الأصل ، وقد خرجت منها بالتنقية والتبسيط والتجريد والتعميم ، حين صارت الى أخلاق اجتماعية . وأما الذى يربط أعضاء مجتمع معين بعضهم ببعض فهو التقاليد ، والحاجة ، وارادة الدفاع عن هذه الجماعة ضد جماعات أخرى ، وانزالها أسمى منزلة . والى الابقاء على هذه العاطفة والى توثيقها يرمى من غير شك الدين الذى وجدنا أنه طبيعى فهو مشترك بين أعضاء جماعة معينة يربطهم بعضهم ببعض ربطا وثيقا ، بالطقوس والاحتفالات، ويميز الجماعة من الجماعات الأخرى ، ويضمن نجاح العمل المشترك ، ويدرأ الخطر العام . فأما أن يكون الدين فى أول أمره قد حقق الوظيفتين معا ، الأخلاقية والوطنية — على تعبيرنا الحديث — فهذا ما لا شك فيه : اذ لا بد أن هاتين الوظيفتين كانتا مختلطتين فى مجتمعات أولية ليس فيها غير عادات . ولكننا اذا رجعنا الى ما قلناه سهل علينا أن نفهم أن المجتمعات فى نموها قد جرت الدين فى الاتجاه الثانى . ويمكن أن نقتنع بذلك سريعا اذا عرفنا أن المجتمعات الانسانية التى تقوم فى نهاية أحد المسارين الكبيرين للتطور البيولوجى ، هى نظير المجتمعات الحيوانية الكاملة الموجودة على الطرف الآخر من المسار الآخر ، وأن الوظيفة الخرافية ، وان لم تكن غريزة ، فانها تقوم بدور هو نظير الدور الذى تقوم به الغريزة فى المجتمعات الحيوانية .

والتنبيه الثانى ، ويمكن أن نستغنى عنه بعد الذى قلناه وكررناه مرارا ومرارا ، يتصل بالمعنى الذى نقصده من قولنا « نية الطبيعة » . الحقيقة أننا لا نقصد هنا هذا الدين ذاته ، بقدر ما نقصد النتيجة التى يُحصل عليها منه . انهناك وثبة حيوية تنفذ الى المادة ، وتفيد منها كل ما تقدر على افادته ، ثم تنقسم أثناء المسير . وفى طرف المسارين الرئيسيين للتطور ، المرتسمين على هذا النحو ، يوجد العقل والغريزة . ولما كان هدف العقل النجاح ، شأنه فى هذا شأن الغريزة ، كان لا يمكن أن يوجد ما لم يُصحب بميل الى تحاشى كل ما قد يعوقه عن أن يحقق كمال فعله . وهذا الميل يكون معه ، ومع كل ما يفترض العقل وجوده مقدما ، كتلة غير مجزأة ؛ وانما تجزئها ملكة الادراك والتحليل التابعة لهذا العقل ذاته . ولنذكر مرة أخرى ما قلناه بصدد العين والابصار . هناك فعل الابصار ، وهو فعل بسيط ، وهناك عدد لا نهاية له من العناصر ، ومن التأثيرات المتبادلة بين العناصر ، منها يركب عالم التشريح والفيزيولوجيا ذلك العمل ، البسيط فى حقيقته . فهذه العناصر وهذه التأثيرات هى تعبير تحليلى ، أو ان شئت فقل سلبى ، لكونها مقاومات توجه ضد مقاومات ، عن ذلك الفعل غير المنقسم الذى قامت به الطبيعة، وهو وحده ايجابى . وهكذا فان مشاغل الانسان الذى قُذف به على هذه الأرض ، ورغباته فى ايثار نفسه علىٰ الجماعة — وهى مشاغل ورغبات من خصائص العاقل وحده — اذا أردت أن تحصيها استطعت أن تذهب فى هذا الاحصاء الى غير نهاية ، وان أشكال الأوهام ، أو قل أشكال الدين السكونى ، التى تقاوم هذه المقاومات ، لا نهاية لعددها أيضا . ولكن هذا التعقيد يزول اذا وضعنا الانسان فى موضعه من مجموع الطبيعة ، ورأينا أن العقل عائق يعكر الصفاء الذى نلمسه

فى كل ما عداه ، وأن لا بد من التغلب على هذا العائق ، واعــادة التوازن .

اذا نظرنا الى الأمر من هذه الناحية ، ناحية النشوء لا التحليل ، فان كل ما يجىء به العقل المنصب على الحياة من اضطراب وخلل ، وكل ما تأتى به الأديان من تهدئة ، يبدو شيئا بسيطا . فالاختلال وخلق الخرافات يتوازنان ويتفانيان . ان الها ينظر الى الأمور من أعلى ليبدو له هذا الكل غير قابل للانقسام كتفتح الأزهار للربيع .

الفصل الثالث

الدين الحركي

لنلق من ورائنا نظرة الى الحياة ، وقد تتبعنا من قبل نموها حتى النقطة التى ظهر فيها الدين : انها تيار من القدرة الخالقة المبدعة ينصب فى المادة ليخرج منها ما يستطيع اخراجه ، ويتوقف فى معظم النقاط . وهذه الوقفات تتجلى لنا أنواعا حية ، أى كائنات حية ، نفرق فيها بالنظر ، وهو فى جوهره تحليل وتركيب ، بين طائفة من العناصر تتوافق فيما بينها ، كيما تقوم بطائفة من الوظائف . ولكن عمل التنظيم هذا ليس فى الواقع الا هذه الوقفة نفسها ، وهى فعل بسيط ، شبيه بغرز القدم فى الرمل : يحمل ألوف الذرات على أن تتوافق فيما بينها لتخرج شكلا من الأشكال . وقد سارت هذه القدرة الحيوية فى أحد الخطين شوطا بعيدا ، حتى ليظن أنها تحمل معها خير ما عندها ، وأنها ماضية الى أمام قدما . ولكنها التوت . فالتوى معها كل شىء ، فاذا ثمة كائنات تدور فى دائرة واحدة الى غير نهاية ، واعضاؤها تامة الصنع ، لا مجال فيها لابتكار أدوات مستمرة التجديد ، وشعورها منزلق الى سرنمة الغريزة بدلا من أن ينتصب قائما ويشتد فكرا واعيا . وهذه هى حالة الفرد فى تلك المجتمعات من الحشرات التى هى محكمة التنظيم ، ولكنها تامة الآلية . أما الجهد المبدع فلم يمض ظافرا الا فى الخط الثانى من التطور ، الذى ينتهى الى الانسان . والوعى ، اذ ينفذ فى المادة ، يتخذ فى هذه المرة شكل العقل الصانع ، كأنما هو قد صب فى قالب . والابتكار الذى يحمل فى ذاته التفكير ينفتح حرية .

ولكن العقل لا يكون من غير خطر. فان جميع الأحياء ، الى ذلك الحين ، قد عبت من كأس الحياة ما شاءت ، وطعمت مذاق الرحيق الذى ألقت به الحياة على الشاطىء ، ثم ابتلعت ما تبقى زيادة ، من غير أن تراه . أما العقل فكان يغوص الى الأعماق . فالكائن العاقل لم يكن يعيش فى الحاضر فحسب . فلا تفكير من غير تنبؤ ، ولا تنبؤ من غير قلق ، ولاقلق من غير فتور فى التعلق بالحياة . ثم لا انسانية من غير مجتمع ،والمجتمع يقتضى من الفرد أن تكون له هذه الغيرية التى تصل بها الحشرة ، فى آليتها ، الى نكرات الذات . ولا يمكن الاعتماد على التفكير لصيانة هذه الغيرية ، فان العقل ينصح بالأنانية ، اللهم الا أن يكون عقل فيلسوف صارم من فلاسفة مذهب المنفعة . واذن فهو يستدعى معدّلا يعدله من جهتين . على أنه مزود بهذا المعدّل مقدما، فالطبيعة لا تركب الموجودات من قطع وأجزاء : ولعل ما يبدو متعددا فى مظهره ، انما هو بسيط فى منشئه . ان الفعل الواحد غير المنقسم الذى يوجد نوعا من الأنواع يهب لهذا النوع كل التفاصيل التى تجعله قادرا على الحياة . فوقفة الوثبة المبدعة التى تجلت فى ظهور نوعنا قد أوجدت مع العقل الانسانى ، وفى داخله ، الوظيفة الخرافية التى تخلق الأديان . فتلك هى وظيفة الدين الذى أسميناه سكونيا أو طبيعيا ، وذلك هو معناه . ان الدين هو ما يُصلح ، فى الكائنات الموهوبة تفكيرا، وهناً يطرأ على التعلق بالحياة . وكان يمكن أن تحلّ المسألة حلا آخر . ان الدين السكونى يربط الانسان بالحياة ، وبالتالى ، يربط الفرد بالمجتمع ، بأن يروى له أقاصيص كالأقاصيص التى يهدهد بها الأطفال. وهذه الأقاصيص ليست كغيرها من الأقاصيص ، فهى ، لكونها ناجمة عن الوظيفة الخرافية ضرورة لا اتفاقا ، تحاكى الواقع المدرك ، حتى

لتصبح أفعالا . أما المبدعات الخيالية الأخرى ، فهى وان كان لها هذا الميل ، لا تقتضى منا أن نسير معها ، وقد تبقى أفكارا لا أكثر . أما تلك فأفكار محركة ، أوهام تقبلها عقول ناقدة ، تقبلها بالفعل وان وجب عليها أن ترفضها . نعم ، ان المبدأ الفعال المحرك الذى تجلى توقفه فى نقطة قصوى ، فى ظهور الانسانية ، يقتضى من كافة الأنواع أن تتعلق بالحياة ؛ ولكن اذا كان هذا المبدأ كما بينا سابقا ، يوجد الأنواع جملة واحدة ، كشجرة تنبت فى كل الاتجاهات أغصانا تنتهى ببراعم ، فان علة النمو كله انما هى ان تودع فى المادة قدرة حرة الابداع ، هى الانسان أو أى موجود آخر من معناه ، ولا نقول من شكله . ولقد كان يمكن أن يكون المجموع أسمى مما هو ، ولعل هذا ما كان يحصل فى عوالم مادتها التى ينفذ فيها التيار أقل مقاومة وعصيانا . كما أنه من الممكن أن لا يجد التيار مجالا للنفوذ قط ، ضمن هذه الحـدود الضيقه ؛ وحينذاك ما كان يظهر على الأرض هذا النوع وهذا المقدار من القدرة الخالقة التى تتمثل فى الانسان . ولكن الحياة ، على أى حال ، شىء يرغب فيه الانسان رغبة سائر الحيوانات الأخرى فيه ، بل يزيد ، لأن هذه الأنواع تخضع لها خضوعها لشىء تم لها بعبور القدرة المبدعة ؛ بينما هى فى الانسان ظفر هذا الجهد ، مهما يكن ذلك الظفر ناقصا أو موقتا . فاذا كان ذلك كذلك ، فلماذا لا يستعيد الانسان الاطمئنان الذى يعوزه ، أو الذى زعزعه التفكير ، فيرتد الى الوثبة ، بأن يصعد فى الاتجاه الذى منه هبطت ؟ وهو لن يستطيع ذلك بالعقل ، أو بالعقل وحده على الأقل : فان العقل يسير ، بالحرى ، فى اتجاه معاكس ؛ وله وظيفة خاصة ؛ وكل ما يفعله ، حين يسمو فى تأملاته ، هو أن يجعلنا نتصور الممكنات ، أما الواقع فلا يمسه . ولكننا نعلم أن

قد بقى حول العقل أهداب من حدس غامضة ضعيفة : فهلا يمكن أن نثبتها ونقويها ، ونصير بها الى عمل ، لا سيما وأنها لم تصبح رؤية محضة الا لأن مبدأها قد ضعف ، وأصابها تجريد ، ان صح التعبير .

ان النفس القادرة على هذا الجهد ، والجديرة به ، لا تتساءل هل المبدأ الذى تشعر أنها متصلة به ، هو السبب العالى لكل الأشياء ، أو هو رسوله على الأرض . بل يكفيها أن تحس أن كائنا أقدر منها ، ينفذ فيها نفوذ النار فى الحديد الذى تحميه ، من غير أن تذوب شخصيتها فيه . وعند ذلك يغدو تعلقها بالحياة هو عدم انفصالها عن هذا المبدأ ، انه يغدو الفرح فى الفرح ، وحب ماليس الا حبا . انها تهب نفسها للمجتمع ، ولكن هذا المجتمع سيكون الانسانية بكاملها ، تحبه فى حبها لما هو مبدأ له . وهكذا يتغير شكل الاطمئنان الذى كان يجلبه الدين السكونى للانسان : فلا خوف الآن من المستقبل ، ولا انكفاء قلقا على الذات . ولن يكون للموضوع قيمة من الناحية المادية ، وسيكتسب من الناحية الروحية معنى ساميا كل السمو . وينفصل الانسان عن كل شىء خاص ، كيما يتعلق بالحياة عامة . ولكن هل نحن هنا لا نزال فى ميدان الدين ؟ وهل يجوز أن نستعمل اسم الدين فى الحالين على حد سواء ؟ أم أن هذين الأمرين يختلف أحدهما عن الآخر كل الاختلاف ، بحيث ينفى أحدهما الآخر ، ولا يصح أن يسميا باسم واحد ؟ .

ان ثمة مبررات شتى لأن نستعمل هذا الاسم فى الحالين . فالصوفية أولا — وهى ما نعنيه الآن — وان سمت بالنفس الانسانية

الى مستوى آخر ، فانها ، كالدين السكونى ، تضمن للنفس الأمن والطمأنينة ، ولو على صورة أسمى . أضف الى ذلك أن التصوف المحض عصارة نادرة توجد فى معظم الأحيان مذابة فى غيرها ، فتنقل الى السائل الذى تنحل فيه لونها وشذاها . واذا أردنا أن نراها فعالة ، يجب أن نبقى لها هذا السائل الذى لا تنفصل عنه عمليا ، لأنها بهذه الصورة استطاعت أن تفرض نفسها على العالم . اننا اذا نظرنا للأمر من هذه الزاوية خيل الينا أن ثمة سلسلة من مراحل الانتقال ، وأن الاختلاف فى الدرجة لا أكثر ، على حين أنه فى الواقع اختلاف أساسى فى الطبيعة . ولنعرض لكل من هاتين النقطتين بايجاز .

حين عرّفنا التصوف الحق بنسبته الى الوثبة الحيوية قد سلمنا ضمنا أنه شىء نادر . وسوف نتحدث بعد قليل فى معناه ، وفى الوظيفة التى يقوم بها . ولنكتف الآن بأن نلاحظ أن موضعه ، بحسب ما تقدم ، يقوم فى النقطة التى قد يكون التيار الروحى السارى فى المادة أراد البلوغ اليها ، ولكنه لم يستطع أن يبلغها : ذلك أن هذا التصوف الحق لا يحفل بالعقبات التى ركبت عليها الطبيعة . ثم اننا لا نفهم تطور الحياة ، فيما عدا الطرق الجانبية التى انساقت اليها قسرا . الا اذا رأيناها تسعى الى شىء لا يمكن بلوغه ، ويبلغه المتصوف الكبير . فلو كان كل الناس ، أو كثير من الناس يستطيعون أن يرقوا الى هذه المرتبة العالية التى يعرج اليها هذا الانسان الممتاز ، لما كانت الطبيعة قد توقفت عند النوع الانسانى ، لأن هذا الانسان هو فى الواقع فوق الانسان . وهذا ما يقال فى سائر صور العبقرية الأخرى فهى جميعا نادرة . واذن فلئن كان التصوف الحقيقى نادرا ، فليس هذا عن عرض أو اتفاق ، وانما هو ناجم عن جوهره ذاته .

ولكن المتصوف اذا تكلم ،لقى فى أعماق معظم الناس صدى خفيفا لا يدرك . فهو يكشف لنا ، أو قل اذا شئنا كشف لنا عن أفق عجيب . ولكننا لا نشاءذلك ، وفى معظم الأحيان لا نستطيع أن نشاءه . فالجهد يضنينا ، ومع ذلك فان سحره ليأخذ بلبنا . وكما يتفق أن نشعر بتفاهة ما كنا نعجب به حين نشهد لفنان عبقرى أثرا يسمو علينا ، فما نستطيع أن ندرك روحه ، كذلك فان الدين السكونى ، حين يظهر المتصوف الحقيقى العظيم ، لا يبقى كله كما كان ، ويستحيى أن يعلن عن نفسه . والانسانية لا تزال الى هذا الدين ، أو اليه بالدرجة الأولى تفزع ، تسأله السند الذى تحتاج اليه ، وتدع للوظيفة الخرافية أن تعمل ، جاهدة أن تصلح منها ما وسعها ، أى أن ثقتها بالحياة تكاد تظل على نحو ما كونتها الطبيعة . ولكنها تتظاهر مخلصة أنها حاولت ، واستطاعت الى حد ما ، أن تبلغ الى هذا الاتصال بمبدأ الطبيعة نفسه ، هذا الاتصال الذى يتجلى فى تعلق بالحياة آخر ، وثقة بها جديدة . وهى لا تستطيع أن تبلغ الى تلك المرتبة فى العلو ، ولذلك تكتفى بأن ترسم الحركة ، وتتخذ الوضع ، وتفسح فى كلامها خير المجال لعبارات لا تمتلىء لديها بكل معناها ، كتلك المقاعد أعدت لشخصيات كبيرة فى احتفال ، فتركت خالية من الجالسين . وعلى هذا النحو تتكون ديانة خليطة تنطوى على اتجاه جديد للديانة القديمة ، وتنطوى على توق الاله القديم ، سليل الوظيفة الخرافية ، الى الاندماج فى الاله الذى ينكشف بالفعل ، فيضىء بوجوده نفوسا ممتازة ، ويبعث فيها الحرارة . وهكذا تندس بين شيئين يختلفان اختلافا أساسيا فى الطبيعة ، ولا يصح أن يسميا فى أول الأمر باسم واحد ، مراحل وفروق تبدو مختلفة فى الدرجة . وان هذا التعارض بين الشيئين ليبرز واضحا فى كثير من الحالات . أنظر

الى هذين الشعبين المتحاربين مثلا : ان كلا منهما يدعى أنه مؤمن بالله ، وبهذا يكون الاله الها قوميا وثنيا . على حين أن الاله الذى يزعمون أنهم يتحدثون عنه هو اله جميع البشر على السواء . ولو رأوه جميعا لسرعان ما كفوا عن القتال . ومع ذلك فما ينبغى أن نستغل هذا التعارض ، لنحط من قدر أديان نشأت من التصوف ، ثم عممت استعمال عباراته ، من غير أن تشيع روحه بكاملها ، فى الانسانية كافة . فرب عبارات فارغة تقريبا تستطيع ، كأنها كلام من السحر ، أن تفجر هنا وهناك الروح القادرة على ملء تلك العبارات . وكم من أستاذ ، بتعليمه العلم الذى أبدعه رجال عباقرة تعليما آليا ، يوقظ فى نفس تلميذ له رسالة لا يحملها هو ، ويحيله من غير أن يدرى ، صنوا لأولئك الرجال العظام الحالّين من غير أن يُرَوْا فيما ينقل اليه من رسالة .

على أن ثمة فرقا بين المثالين . واذا نظرنا الى هذا الفرق بعين الاعتبار خف فى مضمار الدين التعارض بين «السكونى» و «الحركى» ، وانما ألححنا عليه رغبة منا فى اظهار خصائص كل منهما اظهارا أبين وأبرز . فمن الممكن أن يظل سواد الناس جاهلا بالرياضيات مثلا ، على اجلاله عبقرية ديكارت أو نيوتن . أما الذين ينحنون أمام الكلام الصوفى عن بعد ، لأنهم سمعوا فى أعماقهم صداه الخافت ، فانهم لا يظلون غير مبالين بما يدعو اليه . واذا كانت لهم عقائدهم التى لا يريدون التخلى عنها ، وجدتهم يقنعون بتحويرها ،وبهذا يحورونها فعلا : تبقى العناصر كما هى ، ولكنها تنجذب بما يشبه المغناطيس ، وبانجذابها هذا تتجه اتجاها آخر . ليس يصعب على مؤرخ الدين الذى ينظر الى الجانب المادى من عقيدة صوفية ذاعت فى الناس ، أن يكتشف فيها عناصر خرافية بل وسحرية ، ويبرهن بذلك على أن الدين

السكونى طبيعى فى الانسان ، وأن طبيعة الانسان ثابتة لا تتغير . ولكنه حين يقف عند هذا الحد يكون قد أهمل شيئا لعله الجوهر فى الأمر ، أو يكون على الأقل من غير أن يريد ذلك ارادة واضحة ، قد ألقى جسرا بين السكونى والحركى ، وسوغ استعمال كلمة واحدة فى الحديث عن حالتين مختلفتين كل هذا الاختلاف . صحيح اننا لا نزال هنا بصدد الدين ، ولكننا أمام دين جديد .

ويزداد اقتناعنا بهذا ، وندرك من طريق آخر كيف يختلف هذان الدينان ، وكيف يأتلفان حين نرى محاولات الثانى لأن يحل فى الأول من قبل أن يحل محله . والواقع أننا نحن الذين نعدها محاولات ، وذلك بنظرة خلفية . أما هى فقد كانت ، حين حصلت ، أفعالا تامة تكتفى بذاتها . ولم تصبح فى نظرنا ابتداء أو تحضيرا الا حين عددناها بالنسبة للنجاح النهائى اخفاقا ، لما للحاضر فى الماضى من تأثر عظيم . على أنها ، فى الواقع ، تفيدنا فى تقسيم المسافة ، وتحليل الفعل غير المنقسم ، الذى يتخلق به الدين الحركى ، الى عناصره الممكنة . وهى تبين لنا فى الوقت نفسه ، نظرا لوحدة الاتجاه فى جميع القفزات التى لم تبلغ النهاية ، أن القفزة الأخيرة ليس فيها شىء من عرض أو اتفاق .

فى الصف الأول من ارهاصات التصوف تقع بعض مظاهر الأسرار الوثنية . وما ينبغى أن تخدعنا هذه الكلمة . فان معظم الأسرار لم يكن فيها شىء من تصوف ، فقد كانت مرتبطة بالدين القائم ، وكان من الطبيعى أن توجد الى جانبه . وكانت تمجد آلهته نفسها . كل ما فى الأمر أنها كانت تقوى الروح الدينية فى المنتسبين ، وذلك بأن تشفعها برضى كذلك الرضى الذى يشعر به الناس دائما حين يؤلفون مجتمعات

صغيرة فى داخل المجتمع الكبير ، وينزلون أنفسهم منزلة الممتازين ، ويجعلون الانتساب اليهم سريا . فقد كان أعضاء تلك الجماعات المغلقة يشعرون أنهم أقرب الى الله الذى يبتهلون اليه ، ولو لم يكن ذلك الا لأن تصور المشاهد الخرافية يلعب هنا دورا أكبر من الدور الذى يلعبه فى الاحتفالات العامة . ويمكن القول بمعنى من المعانى ان الله يكون وقتئذ حاضرا ، فكان السالكون يرجون حياة أخرى ، هى خير من الحياة التى يعد بها الدين القومى . على أن هذه الأفكار قد لا تكون الا أفكارا مستوردة من الخارج جاهزة . فنحن نعلم مبلغ عناية مصر بمصير الانسان بعد الموت ، ونذكر شهادة هيرودوت التى تقول بأن ديمتر الأسرار الايلوزية ، وديونيزوس الطريقة الأورفية ربما كانا استحالة لايزيس وأوزيريس ؛ بحيث ان الاحتفال بالأسرار ، أو مانعرفه عن ذلك على الأقل ، ليس فيه أى شىء مختلف اختلافا مطلقا عن دياناتهم العامة . ولعلنا ، لأول نظرة ، لا نرى من التصوف فى هذه الديانة أكثر مما نرى فى تلك . ولكن ، لا ينبغى أن نقتصر على الجانب الذى قد يكون وحده هو الذى يعنى معظم المنتسبين ، وينبغى أن نتساءل أفلا تحمل هذه الأسرار ، أو يحمل بعضها على الأقل ، طابع شخصية كبيرة ، يمكن أن تبعث روحها من جديد . وينبغى أن نلاحظ أيضا أن معظم المؤلفين قد ألحوا فى وصف مشاهد الحماسة حيث يمتلك الله حقا هذه النفوس التى تبتهل اليه . وفى الواقع ، ان أقوى الأسرار.. وقد انتهت الى أن تجر معها الأسرار الايلوزية نفسها ، هى أسرار ديونيزوس وخلفه أورفيه . وديونزوس ، اله أجنبى ، وفد من تراقيا ، وكان يخالف فى عنفه هدوء آلهة الأولمب . ولم يكن فى أول أمره اله الخمر ، ولكن ما أيسر ما أصبح كذلك . لأن النشوة التى يبعثها

فى النفس لم تكن تخلو من شبه بالنشوة التى تشيعها الخمرة . اننا نعلم كيف جوزى وليم جيمس على قوله بأن الحال التى تنشأ عن استنشاق أول أوكسيد الآزوت حال صوفية ، أو على دراسته هذه الحال على أنها كذلك . لقد رأوا فى ذلك مخالفة للدين . وقد يكونون محقين لو أن الفيلسوف عد « الكشف الداخلى » معادلا لأول أوكسيد الآزوت الذى يكون عندئذ السبب المكافىء للنتيجة الحاصلة ، على حد تعبير الميتافيزيائيين . ولكن هذا التسمم ليس فى نظره الا المناسبة أو الفرصة . ان الحالة النفسية موجودة ، وهى موجودة مقدما مع غيرها من الحالات ، ولكنها تنتظر الاشارة حتى تنطلق . ويمكن أن تستحضر روحيا ، بجهد يتم فى المستوى الروحى ، وهو مستواها . ويمكن أن تستحضر ماديا ، وذلك بكف ما كان يكفها ، أى بازالة العائق ، وهذا مايحدثه السم ، وهو أمر سلبى تماما . ولكن عالم النفس آثر أن يعمد الى هذه الطريقة الثانية لأنها تتيح له أن يحصل على النتيجة بارادته . واذن فليس من قبيل التمجيد للخمرة أن نقابل نتائجها بالنشوة الديونيزية . ولكن هذه النقطة ليست هى النقطة الهامة فى الأمر . وانما المهم أن نعرف هل يصح أن ننظر الى هذه النشوة فى ضوء التصوف بعد أن ظهر ، فنعدها مؤذنة ببعض الحالات الصوفية ؟ وللجواب على هذا السؤال يكفى أن نلقى نظرة على تطور الفلسفة اليونانية .

لقد كان هذا التطور عقليا صرفا ، وحمل الفكر الانسانى الى أعلى مراتبه فى التجريد والتعميم ، وأكسب وظائف الفكر الجدلية من القوة والمرونة ما يجعلنا حتى اليوم نرجع فى رياضتها الى المدرسة اليونانية . ولكن ثمة نقطتان يجدر بنا أن نلاحظهما . أولاهما أن قد كان فى أصل هذه الحركة الكبيرة دفعة أو هزة ليست فلسفية فى نوعها . والثانية أن

العقيدة التى انتهت اليها هذه الحركة والتى بلغ الفكر الهيلينى فيها تمامه ، ادعت أنها تفـوق العقل المحض . فنحن نرى فى الواقع أن الحماسة الديونيزية قد استمرت بالأورفية ، وأن الأورفية اسـتمرت بالفيثاغورية . والى هـذه وربمـا الى تلك يرجـع الوحى الأول للأفلاطونية . فنحن نعرف فى أى جو من السر ، بالمعنى الأورفى للكلمة، كانت تتموج الأساطير الأفلاطونية ، وكيف انعطفت الأفلاطونية ، فى حنان خفى ، الى نظرية الأعداد الفيثاغورية . واذا كنا لا نشعر بشىء من هذا عند أرسطو أو عند من أعقبوه مباشرة ، فان فلسفة أفلوطين التى انتهى اليها هذا التطور والتى استمدت عناصرها من أفلاطون وأرسطو على السواء ، انما هى فلسفة صوفية من غير ريب ؛ ولئن تأثرت بالفكر الشرقى الذى كان حيا فى العالم السكندرانى ، فقد كان ذلك عن غير شعور من أفلوطين نفسه ، الذى ظن أنه لم يفعل شيئا غير أن كثف الفلسفة اليونانية بكاملها ، ليذب بها العقائد الأجنبية . وهكذا نرى أن قد كان البدء تشربا بالأورفية ، ثم كانت النهاية أن تفتح الجدل تصوفاً . ومن هنا نستطيع أن نستخلص أن ثمة قـوة فـوق العقل ، هى التى خلقت هذا التطور العقلى ، ثم انتهت به الى غايته ، الى ما وراء العقل . فكذلك حوادث الطمى البطيئة المنتظمة ، التى لا يبدو للأعين شىء غيرها ، تحددها قوى اندفاعية لا تراها الأعين ، ترفع القشرة الأرضية فى بعض اللحظات فتفرض على حوادث الطمى اتجاهاتها . الا أن ثمة تفسيرا آخر ممكنا ، وقد يكون أقرب الى الواقع . نستطيع أن نفترض أن تطور الفكر اليونانى كان عقليا صرفا ، وانمـا كان يظهر الى جانبه ، من حين الى حين ، لدى بعض النفوس التى خلقت لذلك ، جهد مستقل عن العقل ، يحاول أن يبحث،

فيما وراء العقل عن رؤية أو اتصال أو كشف لحقيقة عالية . ولعل هذا الجهد لم يبلغ نهايته قط ، ولكنه كان فى كل مرة ، من قبل أن يغيض، يعهد الى الجدل بما كان يبقى منه ، بدلا من أن يزول بكامله . وهكذا كان فى وسع محاولة جديدة أن تقطع ، بنفس المقـدار المبذول من القوة ، شوطا أكبر ، لأنها تلحق بالعقل فى نقطـة بعيـدة من التطور الفلسفى الذى ازدادت أثناء ذلك مرونته ، وازدادت الصوفية فيه . ونحن نرى ، فى الواقع ، موجة أولى ، ديونيزية محضـة ، تغيب فى الأورفية التى كانت أكثر ايغالا فى النزعة العقلية ، ونرى موجة ثانية يمكن أن تدعى أورفيـة ، تنتمى الى الفيثاغورية أى الى فلسـفة . والفيثاغورية بدورها ألقت بشىء من روحها فى الأفلاطونية، ثم تمخضت هذه بطبيعتها عن الصـوفية السكندرانية . الا أننا كيفما تصـورنا الصلة بين هذين التيـارين العقلى وفوق ـــ العقلى ، لا نستطيع أن ننعت هذا الأخير بأنه يفوق العقل ، أو بأنه صوفى ، ولا نستطيع أن نعد الاندفاع الذى يبدأ بالأسرار شيئا صوفيا ، الا اذا نظرنا للأمر فى نهايته .

ويبقى علينا بعد هذا أن نعرف هل هذه الصوفية التى انتهت اليها هذه الحركة صوفية كاملة ؟ ان لنا أن نهب للكلمات المعنى الذى نشاء ، على أن نحدد هذا المعنى قبل كل شىء . وفى رأينا أن غاية التصوف اتصال بالجهد المبدع الخالق الذى ينجلى عن الحياة ، ومن ثم اتحاد جزئى به . وهذا الجهد هو شىء من الله ، ان لم يكن هو الله ذاته . والصوفى الكبير هو ذلك الانسان الذى يتخطى الحدود التى رسمتها للنوع البشرى مادیته ، ويكمل بهـذا فعل الله . ذلك هو تعريفنـا للصوفية . ولنا ملء الحرية فى أن نضعه ، على أن نتساءل هل يتحقق

يوما ، وهل ينطبق عندئذ على حال معينة من الأحوال . أما فيمايتصل بأفلوطين فالجواب على هذا لا ريب فيه . فلقد أتيح له أن يرى الأرض الموعودة ، وان لم يطأ ثراها ، وبلغ حالة الوجد ، تلك الحالة التى تشعر فيها النفس ، أو تعتقد أنها تشعر ، بأنها فى حضرة الله ، أنيرت بنوره ، ولكنه لم يتجاوز هذه المرحلة الأخيرة الى المرحلة التى ينقلب فيها التأمل عملا ، فتتحد ارادة الانسان بارادة الله . وكان الصعود الى أعلى من هذا هبوطا فى رأيه ، وذلك ما عبر عنه فى كلام رائع ، ولكنه ليس كلام الصوفية الكاملة فقال : « ان العمل يضعف التأمل » . وهو بهذا قد ظل أمينا على النزعة العقلية اليونانية ، بل لخصها فى صيغة رائعة ، وان ضمخها بنزعة صوفية قوية . وهكذا ترى أن الصوفية ، بمعناها المطلق الذى اتفقنا عليه ، لم يبلغها الفكر الهيليني . ولقد حاولت أن توجد من غير ريب ، وطرقت الباب ، ولما تزل مجرد امكان ، غير مرة . وكان الباب ينفرج لها قليلا قليلا ، ولكنه لم يدعها تمر بكاملها أبدا .

رأيت أن التصوف هنا متميز عن الجدل تميزا أساسيا ، وهما لا يلتقيان الا من حين الى حين . ولكنهما ، عند غير اليونان ، كانا دوما مختلطين ، وكانا فى الظاهر متعاونين ، ولعل كلا منهما كان يمنع الآخر من أن يذهب حتى النهاية ... وهذا ماقد تم للفكر الهندى ، فيما نعتقد . لن نحاول أن نتعمق الفكر الهندى أو أن نلخصه ، فتطوره يمتد عصورا طويلة ، وقد اختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ، فلسفة كان أو دينا ، وصيغ فى لغة يخفى كثير من دقائقها على الذين يجيدونها أنفسهم .. ناهيك عن أن ألفاظ هذه اللغة لم تحتفظ بمعنى ثابت غير متحول .. هذا اذا صح أن قد كان هذا المعنى واضحا دوما ،

أو كان واضحا فى يوم من الأيام . غير أن نظرة نلقيها على مجموع العقائد تكفينا فيما يتصل بالموضوع الذى يعنينا الآن . ولما كان سبيلنا الى هذه النظرة الكلية أن تضع صورا مرسومة من قبل ، بعضها فوق بعض ، فسوف لا نأخذ الا بالخطوط المتطابقة ، وبذلك نتحاشى الضلال والخطأ .

ولنقل قبل كل شيء ان ديانة الهند شبيهة بديانة اليونان القديمة . وقد كانت الآلهة والأرواح تقوم بنفس الوظيفة التى تقوم بها فى أية ديانة أخرى . وكانت الطقوس والاحتفالات متشابهة ، وكان للقربان شأن عظيم . وقد استمرت هذه العبادات فى البراهمية والجينية والبوذية . أما كيف يمكن أن توجد مع تعليم كتعليم بوذا ، فيجب أن نلاحظ أن البوذية التى كانت تحمل الى الناس الخلاص ، كانت ترى أن الآلهة نفسها محتاجة أيضا لأن تخلص . فكانت تنظر الى الناس والى الآلهة اذن على أنهم من نوع واحد ، وعلى أنهم خاضعون جميعا لقدر واحد . وهذا ما يمكن فهمه تماما على أساس فرضية كفرضيتنا : ان الانسان يعيش فى المجتمع ، وبتأثير وظيفة طبيعية أسميناها الوظيفة الخرافية يصور فيما حوله كائنات خيالية تحيا حياة شبيهة بحياته ، وأسمى من حياته ، ومتصلة بحياته . وتلك هى الديانة التى نعدها طبيعية . واذا كنا لا نزعم أن مفكرى الهند قد تصوروا الأمر على هذا النحو ، فان كل نفس تسلك سبيل الصوفية فى خارج المجتمع ، تشعر شعورا غامضا أنها تدع وراءها الناس والآلهة ، ولذلك تراهم مجتمعين معا .

فالى أى حد من هذا الطريق وصل الفكر الهندى ؟ نحن

لا نقصد ، طبعا ، الا الهند القديمة ، المحصورة فى ذاتها ، من قبل أن تؤثر فيها الحضارة الغربية ، أو حاجتها الى مقاومة هذه الحضارة . والواقع أننا ننظر الى الدين فى أصـــوله ، سكوتيا كان أو حركيا . ولقد وجدنا أن الأول انما تفرضه الطبيعة . ونرى الآن أن الثانى قفزة خارج الطبيعة . ونحن الآن ننظر الى القفـــزة فى الحالات التى كانت فيها الوثبة غير كافية ، أو كان ثمة مايعاكســـها . ويلوح أن الروح الهندية قد حاولت هذه الوثبة بطريقتين مختلفتين .

احداهما فزيولوجية وسيكولوجية معـــا . والمصدر البعيد لهذا نراه فى طقس دينى مشترك بين الهنود والفرس ، وهو بالتالى سابق على انفصالهما : وهو اللجوء الى الشراب المسكر الذى كانا كلاهما يسميانه (سوما) . تلك كانت نشوة الهية كالنشوة التى كان أتباع ديونيزوس ينشدونها فى الخمرة . والثانية طائفة من الرياضات يقصد بها الى وقف الاحساس ، وابطاء النشاط النفسى ، والتأدى الى حالات شبيهة بحالة التنويم ، وقد انتظمت جميعها فى (اليوجا) . فهل هذا من الصوفية بالمعنى الذى نفهمه من الكلمة ؟ ليس فى الحالات التنويمية بذاتها شىء من الصوفية . ولكنها قد تصبح كذلك ، أو على الأقل قد تؤذن بالصوفية الحقة أو تمهد لها ، بالايحاء الذى يندس فيها ؛ قد تصبح كذلك بسهولة ، وتكون صورتها مستعدة لأن تمتلىء بهـــذه المادة ، اذا كانت ، بوقفها وظيفة العقل النقدية ، ترسم رؤى ، وتبعث على حالات من الوجد . وذلك كان معنى تلك الرياضات التى انتظمت فى (اليوجا) ، أو ذلك أحد معانيها على الأقل . ولم تكن الصوفية فيه الا خطوطا أولية . ولكن الصوفية الحقة ، التى هى تركيز روحى صرف ، كان فى وسعها أن تستعين (باليوجا) ، بما فيه من مادية ،

وتجعله بذلك روحيا . والواقع أن (اليوجا) كان ، تبعا للأزمنة والأمكنة ، شكلا شعبيا للتأمل الصوفى ، أو نظاما ينطوى عليه .

ويبقى علينا الآن أن نعرف ماذا كان ذلك التأمل الصوفى نفسه ، وماعلاقته بالصوفية على نحو ما نفهمها ؟ منذ أقدم العصور ، بحث الهندى فى الكائن عامة ، وفى الطبيعة ، وفى الحياة . ولكن جهده الذى دام قرونا عديدة ، لم ينته ، كما انتهى جهد فلاسفة اليونان ، الى المعرفة التى يمكن أن تنمو الى غير نهاية ، شأن العالم الهيلينى . ذلك أن المعرفة فى نظره ، كانت واسطة لا غاية . فالأمر الذى كان يعنيه هو الفرار من هذه الحياة التى كان يراها قاسية كل القساوة . ولم يكن الانتحار يحقق له هذا الفرار لأن النفس تنتقل بعد الموت الى جسد آخر ، وفى هذا استئناف للحياة والعذاب لا ينقطع . ولكنه رأى ، منذ العصور الأولى للبراهمية ، أن الوصول الى الخلاص يكون بالزهد ، وكان هذا الزهد انغماسا فى الكل ، وفى الذات أيضا . ولما أتت البوذية حرفت البراهمية ، ولكنها لم تبدلها تبديلا أساسيا ، وانما جعلتها أكثر علما اذ كانت الحياة الى ذلك الحين تعد ألما ، فارتفع بوذا الى علة الألم فوجدها فى الرغبة عامة ، أى فى التعطش للحياة ، فجعل طريق الخلاص أوضح . واذن فالبراهمية والبوذية ، بل والجينية أيضا ، قد نادت جميعها ، فى قوة آخذة بالتزايد ، باطفاء ارادة الحياة . وهذا النداء كان فى أول الأمر كأنه اهابة بالعقل . لأن هذه العقائد الثلاث لاتختلف الا بحظها من النزعة العقلية . ولكن اذا نظرنا للأمر عن كثب ، رأينا أن الايمان الذى كانت ترمى الى غرسه فى النفوس لم يكن حالة عقلية محضة . فأنت تجد فى البراهمية القديمة مثلا أن المرء لا يصل الى الايمان الكامل ، بالتفكير والدراسة ، بل برؤية يأخذها عمن رأى .

ولئن كانت البوذية أكثر علما من ناحية ما فانها كذلك أكثر صوفية . فالحة التى تتأدى بالنفس اليها هى حالة فوق السعادة وفوق الألم ، بل وفوق الشعور أيضا . والوصول الى (النرفانا) ، وهى قتل الرغبة أثناء الحياة ، وابادة (الكرما) بعد الموت ، انما يكون بسلسلة من المراحل ، وبسلوك صوفى طويل . ينبغى أن لا ننسى أن من ينابيع رسالة بوذا ذلك الاشراق الصوفى الذى وقع له فى صباه . نعم ، ان ما يمكن التعبير عنه من البوذية فى ألفاظ ، يمكن أن يعد فلسفة . ولكن الشىء الأساسى انما هو ذلك الكشف النهائى ، وهو عال على العقل ، عال على الكلام . انه اليقين بأن قد أدركت البغية . وهو يقين يحصل بالتدريج ، ثم يتم فجأة : فينتهى الألم ، وهو كل ما فى الوجود من محدود ، وبالتالى من موجود . اذا عرفنا أنا لسنا هنا بازاء نظرة نظرية ، بل بازاء تجربة تشبه حالة الوجد شبها كبيرا ، وأن النفس، فى الجهد الذى تبذله لتساير الوثبة الخالقة ، قد تسير فى الطريق المرسوم على هذا النحو ، ولا تخفق الا حين تقف فى منتصف الطريق ، أى حين تنفصل عن الحياة الانسانية من غير أن تدرك الحياة الالهية ، وتتأرجح فى دوار العدم بين فاعليتين ، لم نتردد فى أن نعد البوذية من الصوفية ولكنها ليست صوفية كاملة ، لأن الصوفية الكاملة عمل ، وخلق ، وحب .

وليس معنى هذا أن البوذية لم تعرف المحبة . فلقد دعت اليها فى عبارات سامية كل السمو . ولم تكتف بالموعظة بل أضافت اليها السيرة والقدوة . وانما كانت تعوزها الحرارة ، ولم تعرف ، كما قال أحد مؤرخى الأديان بحق ، ذلك البذل الكلى السرى للنفس . ثم انها

لم تؤمن بقيمة العمل الانسانى ، ولم تكن لها ثقة به . على حين أن هذه الثقة وحدها هى التى تستطيع أن تكون قوة جبارة تزلزل الجبال . والصوفية الكاملة هى التى تبلغ هذه المرتبة . وربما كانت هذه الصوفية قد وجدت فى الهند ، ولكنها لم توجد الا فى عصور متأخرة . نعم ، ان المحبة التى نجدها عند أمثال (راما كرشنا) أو (ڤيفكانندا) ، اذا اقتصرنا على ذكر أحدث المحدثين ، محبة حارة ، وتصوف شبيه بالتصوف المسيحى . ولكن المسيحية كانت قد ظهرت أثناء تلك الفترة ، وتأثيرها فى الهند ، الذى أصاب الدين الاسلامى أيضا ، وان كان سطحياً ، فان النفوس المهيأة لمثل هذا يكفيها الايحاء البسيط . والاشارة الخفيفة . وهب المسيحية ، من حيث هى عقيدة ، لم تؤثر فى الهند تأثيرا مباشرا ، فانها تغلغلت فى الحضارة الغربية كلها ، وتنسم الناس عطرها فى كل ما تأتى به هذه الحضارة . حتى أن الصناعة نفسها ، وسنحاول أن نبين ذلك ، تشتق منها على نحو غير مباشر . وهذه الصناعة ، أى حضارتنا الغربية هذه ، هى التى بعثت صوفية أمثال (راما كرشنا) أو (ڤيفكانندا) . وما كان لهذه الصوفية الحارة الفعالة أن تظهر فى الهند يوم كان الهندى يشعر أنه رازح تحت عبء الطبيعة ، وأن لا جدوى من تدخل الانسان . وماذا يفعل الهندى ، والمجاعات التى لا سبيل الى ردها تقضى على الملايين من هؤلاء البؤساء ؟ ان الأصل الأول لتشاؤم الهندى هو هذا العجز . وهذا التشاؤم هو الذى منع الهندى من المضى بالصوفية الى أقصاها ، أعنى الى العمل . حتى اذا ظهرت الآلات التى تزيد محصول الأرض ، وتنقل خيراتها من مكان الى مكان ، وظهرت المنظمات السياسية والاجتماعية ، تبرهن برهانا عمليا على أنه ليس مقضيا على الجماهير

أن تحيا حياة العبودية والبؤس ، أصبح الخلاص ممكنا بطريق جديدة كل الجدة . ان الدفعة الصوفية اذا تمت بقوة كافية ، لا تقف أمام صعوبات العمل ، ولا تثنيها عقائد الزهد ، وأساليب الوجد . وبدلا من أن تغيب فى ذاتهـا تراها تتفتح رحيبة لعالم من الحب شامل . وتلك الاختراعات والتنظمات غربية فى جوهرها ، وهى التى أتاحت للصوفية فى الغرب أن تمضى الى آخر حدودها . فنستنتج من هذا أن الصوفية الكاملة لم توجد لا فى اليونان ولا فى الهند القديمة ، تارة لأن الوثبة لم تكن كافية ، وتارة لأنها اعترضتها ظروف مادية ، أو نزعة عقليـة ضيقة . ولكن ظهورها فى نقطة معينة هو الذى يجعلنا نشهد تهيؤها بنظرة خلفية ، كالبركان الذى يثور على حين غرة ، فيفسر لنا سلسلة من الهزات الأرضية حدثت فى الماضى (١) .

أما الصوفية الكاملة فهى فى الحق صوفية كبار المتصوفة المسيحيين، ولندع مسيحيتهم الآن جانبا، ولننظر فيهم الى الصورة دون المادة . مما لا شك فيه أن معظمهم قد مر بأحوال شبيهة بالمراحل التى انتهت عندها الصوفية القديمة ؛ ولكنهم مروا بها مرورا . وحين انطووا على أنفسهم يتحفزون لجهد جديد كل الجدة ، انما حطموا سدا . ان تيارا واسعا من الحياة قد اجتاحهم ، فانطلقت من حيويتهم الفائضة قـوة خارقة فى التفكير والعمل . ألا فكروا فيما حققه فى ميدان العمـل أناس كالقديس بولس ، والقديسة « تيريزا » والقديسـة « كاترين

---

(١) نحن لانجهل ان قد كان فى القديم صوفيات أخرى غير الافلاطونية المحـدثة والبوذية ،، ولكننا فى الموضوع الذى يعنينا الآن ، نكتفى بالنظر الى تلك التى كانت أكثر صوفية من غيرها .

دوسبين » والقديس « فرانسوا » ، وجان دارك ، وكثير غيرهم[1] . لقد وقفوا جميع ما يملكون من نشاط على الدعوة للمسيحية . وهناك بعض الاستثناءات ، فمثال جان دارك وحده يبين لنا أن الصورة يمكن أن تنفصل عن المادة .

اذا نظرنا الى النهاية من التطور الداخلى لكبار الصوفيين تساءلنا كيف أمكن أن يُشبَّهوا بمرضى ؟ ان هناك سلامة عقلية ثابتة وحيدة يمكن أن تعرف بسهولة ، رغم أنا نعيش فى حالة من التوازن غير مستقرة ، ورغم أن متوسط سلامة الفكر ، كمتوسط صحة الجسم ، أمر يتعذر تحديده . ان هذه السلامة العقلية تتجلى فى الاقبال على العمل ، وفى ملكة التلاؤم مع الظروف ، وتجديد هذا التلاؤم بتجدد الظروف ، وفى المتانة مع المرونة ، والنظر البعيد الذى يميز بين الممكن وغير الممكن ، وفى البساطة الفكرية التى تحل العقد ، أى أن هذه السلامة العقلية هى الذوق السليم المتفوق . أفليس هذا بعينه هو ما تجده لدى الصوفيين الذين نتحدث عنهم ؟ ألا انه هو القوة العقلية بعينها !

ولكنها عُدّت غير ذلك بسبب الأحوال الشاذة التى تسبق الانقلاب الأخير فى الغالب ، فيحدثونك عن رؤاهم وعن حالات الوجد والبهجة

---

(1) لقد لفت هنرى دولا كروا الانظار الى هذه الناحية العملية لدى كبار المتصوفة المسيحيين ، فى كتابه الجدير بالخلود « دراسات فى تاريخ وسيكولوجيا التصوف » . باريس ١٩٠٨ .وترون مثل هذه الآراء فى مؤلفات «افلن أندرهل» الهامة (التصوف) ، لندن ١٩١١ ، سبيل التصوف ، لندن ١٩١٣) . وقد ربط المؤلف بعض آرائه بما عرضاه فى كتابنا « التطور الخالق » ، ونكمله فى هذا الفصل . أنظر خاصة ، بهذا الشأن : « سبيل التصوف » .

عندهم . وهذا ما يحدث لبعض المرضى ، ويكوّن قوام مرضهم . حتى لقد ظهر حديثا كتاب هام يرى فى الوجد مظهرا لمرض نفسى(1) . ولكن هناك كثيرا من الحالات المرضية ما هى الا محاكيات لحالات سليمة . فهل يدل ذلك على أنها جميعا مرضية ؟ انظر الى هذا المجنون الذى يعتقد أنه امبراطور . انه فى حركاته وأقواله وأفعاله ، يظهر بمظهر نابليون ، وذلك هو جنونه ، ولكن هل يلحق نابليون شىء من هذا الجنون ؟ وهكذا فقد تقلّد الصوفية ، ويكون هنالك جنون صوفى ، ولكن ذلك لا يعنى أن الصوفية نفسها جنون . ومع ذلك فمما لا شك فيه أن حالات الرؤى والوجد والبهجة ، حالات غير عادية ، وأنه من الصعب أن يفرق بين غير العادى ، وبين المرضى . وذلك هو رأى كبار المتصوفة أنفسهم . فهم أول من حذروا أتباعهم من الرؤى التى قد تكون وهما خالصا ، ولم يعلقوا على رؤاهم هم ، حين كانت لهم رؤى، الا أهمية ثانوية : فكانت فى نظرهم حوادث يمرون عليها فى الدرب ، فينبغى أن يتخطوها ، ويذروا الوجد والبهجة وراءهم ، حتى يبلغوا غاية المطاف ، وهى اتحاد الارادة الانسانية بالارادة الالهية . والحقيقة أن كون هذه الحالات غير طبيعية ، وكونها شبيهة بالحالات المرضية ، بل ومشاركة فيها أحيانا ، كل ذلك نفهمه بسهولة اذا فكرنا فى الانقلاب العنيف الذى يقتضيه الانتقال من السكونى الى الحركى ، من المغلق الى المفتوح ، من الحياة العادية الى الحياة الصوفية . فحين تهتز الأعماق الغامضة من النفس ، فان الذى يصعد الى السطح ، ويبلغ الشعور ليتخذ ، اذا كانت الهزة قوية ، شكل صورة أو هيجان . فأما الصورة فهى فى غالب الأحيان وهم محض ، وأما الهيجان فليس

---

(1) بيير جانيه «من الغم الى الوجد» .

الا اضطرابا لا جدوى فيه . ولكنهما كليهما قد يدلان على أن الهزة تنظيم جديد ، يرمى الى توازن أكمل . وتكون الصورة عندئذ رمزا لما يتهيأ ، ويكون الهيجان تحفز النفس للانقلاب . هذه الحال الأخيرة هى حال الصوفية . ولكنها قد تشارك فى الحال الأولى وما هو غير عادى فحسب ، قد يُشفع بما هو مرضى تماما . ان تشويش العلاقات المعتادة بين الشعور واللاشعور لا يخلو من مخـاطرة . فما ينبغى أن نعجب للصوفية كيف تصحب أحيانا باضطرابات عصبية . وانا لنلاحظ مثل هذه الاضطرابات فى سائر الأشكال الأخرى للعبقرية ، ولا سيما لدى الموسيقيين ، فما يجب أن نرى فيها الا أعراضا زائلة . وكما أن هذه الأعراض ليست من الموسيقى فى شىء ، فكذلك تلك الحالات ليست من الصوفية فى شىء .

ان النفس ، حين تهتز فى أعماقها بالتيار الذى يجرفها ، تكف عن أن تدور على ذاتها ، بافلاتها لحظة من القانون الذى يريد للنـوع والفرد أن يحدد كل منهما الآخر ، دورانيا . انها تتوقف ، كأن صوتا يدعوها ، ثم تستسلم للتيار يحملها ، ويمضى بها قُدُما . انها لا تدرك القوة التى تحركها ادراكا مباشرا . ولكنها تحس بوجودها الغامض ، أو تستشفه فى رؤية رمزية . وعند ذلك يغمرها فيض من فرح : وجد تغرق فيه ، أو بهجة تعانيها . فتشعر أن الله حاضر ، وأنها فيه : لقـد انبلج الصبح ، فزالت المشكلات ، وتبددت الظلمات . انه الاشراق . ولكن كم يدوم هذا الاشراق ؟ ان قلقا لا يُدرَك ، وقد كان يرفرف فوق الوجد ، يهبط الآن ، ويرتبط به ارتباط الظل ، وهو يكفى وحده ، بدون الحالات التى تعقبه ، لتمييز الصوفية الحقة التـامة مما كان استباقا لها أو تمهيدا . وهو يبين فى الواقع أن نفس الصوفى الكبير

لا تقف عند الوجد على أنه غاية المطاف . ان الوجد استجمام ، ان شئت ، ولكنه استجمام كاستجمام القاطرة تتوقف فى المحطة ملجومة فى مكانها ، ولكنها ما تزال تتحرك بانتظار اندفاعة جديدة . ونقول بتعبير أدق : ان الاتحاد بالله مهما يكن وثيقا ، فما لم يكن كليا لا يكون نهائيا . وقد لا يبقى ، فيما قبل ذلك ، أى مسافة بين الفكر وموضوع الفكر ، لأن المشكلات التى كانت تقيس المسافة بل تكونها قدانهارت. وقد لا يبقى انفصال أساسى بين المحب والمحبوب : فالله حاضر ، والفرح طافح لا حد له . ولكن النفس حين تغرق فى الله بالفكر وبالعاطفة ، فان شيئا منها يبقى فى الخارج ، وهو الارادة . وفعلها ، حينئذ ، اذا هى فعلت ، يكون ناشئا عنها فقط ، فحياتها اذن لم تصبح الهية بعد . وهى تعرف هذا . ولذلك تقلق له قلقا غامضا . وهذا الاضطراب فى الراحة هو الذى يميز ما نسميه بالصوفية الكاملة : انه يدل على أن الوثبة اتخذت للمضى الى أبعد ذلك ، وأن الوجد يتصل بملكة الرؤية والانفعال ، وأن قد بقى هنالك الارادة ، فلابد أن تقر هى الأخرى فى الله . واذا تضخم هذا الشعور حتى ملأ المكان كله ، ذهب الوجد ، وعادت النفس فألفت ذاتها وحيدة . وقد تضنى أسى ، فقد تعودت على النور الباهر مدة ، فغدت لا ترى فى الغسق شيئا . ولا تشعر بالعمل العميق الذى يتهيأ فى داخلها تهيؤا غامضا . وتحس أنها خسرت أشياء كثيرة ، ولكنها لم تعرف بعد أنها خسرت تلك الأشياء لتربح بعدها كل شىء . وتلك هى « الليلة المظلمة » التى تحدث عنها كبار الصوفيين . ولعلها أبلغ شىء فى الصوفية المسيحية . ان المرحلة الأخيرة التى تميز الصوفى الكبير لتتهيأ ، ومن المستحيل تحليل هذا التهيؤ ، حتى أن الصوفيين أنفسهم لا يكادون يستشفون جهازه . ولذلك نكتفى بأن

نقول : ان الآلة المصنوعة من فولاذ شديد المقاومة ، والمهيأة للقيام بجهد هائل ، لتشعر بمثل هذه الحال ، اذا هي وعت ذاتها ، أثنـاء التركيب . فان خضوع أجزائها ، جزءا جزءا ، لأقسى التجارب ، واطراح بعضها ، واحلال أجزاء أخرى محله ، كل هذا يشعرها بنقص هنـا وهناك ، وألم يمضها في كل موضع . ولكن هذا الألم السطحي كل السطحية ما يلبث أن يعمق ويعمق حتى يغيب في الأمل بحصول الآلة الرائعة . ان النفس الصوفية تريد أن تكون هذه الآلة . فتزيل من جوهرها كل ما ليس نقيا نقاء كافيا وكل ما ليس كافي المقاومة ، والمرونة أيضا ، حتى تكون أهلا لأن يستخدمها الله . لقد شعرت بوجود الله ، واعتقدت أنها تراه في رؤاها الرمزية ، بل واتحدت به أيضا في الوجد ؛ ولكن لم يكن شيء من ذلك دائما ، لأنه لم يكن الا تأملا ؛ وكان العمل يرد النفس الى ذاتها ، ويفصلها بذلك عن الله . أما الآن فالله هو الذى يفعل بها ، وفيها ؛ والاتحاد كلي ، فهو نهائي . أما كلمتا الجهاز والآلة فانهما تثيران صـورا يحسن أن نطرحها الآن جانبـا ، وقد استعملناهما لتصوير عمل التهيؤ ، ولكنهما لا تنبئان بشيء من النتيجة النهائية . ولنقل ان الأمر بعد ذلك هو للنفس فيض حياة . انه وثبة واسعة . انه دفعة لا تقاوم تقذف بالنفس الى أوسع الأعمال . انه حماسة هادئة تشب في جميع الملكات ، فتجعل النفس ترى أبعد الرؤية ، وتجعلها تفعل أقوى الفعل ، ولو كانت ضعيفة . ثم ان رؤيتها بسيطة ، وهذه البساطة التي تلفت نظرك في أقوالها وفي أفعالها معا ، هي التي تسدد خطاها في خلال التعقيدات ، حتى ليخيل اليك أنها لا تراها . فكأن علما فطريا ، أو قل براءة مكتسبة ، تلهمها دفعة واحدة ، الخطوة المفيدة ، والعمل الحاسم ، والقول الفصل . ولكن الجهد يظل مع ذلك

أمرا ضروريا ، وكذلك الاحتمال والدأب . غير أن هذا كله يأتى من تلقاء ذاته ، ويبذل من تلقاء ذاته ، فى نفس هى فى آن واحد فاعلة ومفعول فيها ، وحريتها هى فعل الله ذاته . وقد يبدو أن فيه انفاقا من القدرة هائلا . ولكن هذه القدرة موهوبة بقدر ما هى محصَّلة ، لأن فيض النشاط الذى تقتضيه ينحدر من منبع هو منبع الحياة نفسه . والرؤى الآن بعيدة . والألوهية لا تتجلى من خـارج ، لأن النفس أصبحت ممتلئة بها . ولكن هذا الانسان لا يبدو عليه شىء مما يميزه عن سائر الناس الذين يسير بينهم تمييزا أساسيا . فهو وحده يفسر هذا التبدل الذى يرفعه الى مرتبة المرافقين لله adjutores الذين يفعل فيهم الله ، ويفعلون هم فى الناس . ثم انه لا يصيبه من هذا الارتفاع كبرياء . انه جم التواضع . وكيف لا يكون متواضعا وقد أحس ، فى نجواه الصامتة التى خلا فيها الى الانفعال الذى كانت نفسه تشعر أنها منصهرة فيه ، بما يمكن أن يسمى بالتواضع الالهى !!

ان فى الصوفية التى تقف عند حد الوجد ، أى تكتفى بالتأمل ، لبذورَ فعل من غير شك . فما يكاد الصوفى يهبط من السماء الى الأرض حتى يشعر بالحاجة الى أن يمضى الى الناس يعلمهم . يجب أن يبلغهم أن العالم الذى ندركه بالأعين ، وان كان حقيقيا ، فان ثمة عالما آخر غيره . وليس هذا العالم بالمحتمل أو الممكن فحسب ، كما قد يؤدى الى ذلك البرهان العقلى ، بل انه يقينى يقين التجربة . ولكن هذا ليس فى الواقع الا « مشروع نبوة » . فالعمل مثبط ، وكيف يمكن أن يبلّغ فى كلام يقينٌ حصـل بالتجربة ، وكيف يمكن أن يعبِّر عما لا يمكن التعبير عنه ؟ أما الصوفى الكبير فانه لا يطرح هذه المسائل . انه يحس بالحقيقة تنحدر فيه من منبعها قوةً فعالة ، فلن يستطيع أن

يمنع نفسه عن نشرها ، كالشمس لا تستطيع الا أن تسكب نورها .
ولكن نشر هذه الحقيقة لن يكون بالكلام وحده .

ذلك أن الحب الذى استحوذ عليه ليس هو حب الانسان لله فحسب ، بل هو حب الله لجميع البشر . فمن خلال الله ، وبالله ، يحب الانسانية كلها حبا الهيا ، وليس هذا الحب هو الأخوة التى يوصى بها الفلاسفة باسم العقل ، وحجتهم فى ذلك أن البشر يشتركون فى جوهر عقلى واحد . فالمرء قد ينحنى اجلالا لمثل هذا المثل الأعلى ، وقد يحاول أن يحققه اذا لم يكن متعبا له وللجماعة ، ولكنه لا يعلقه علوق المحب الهيمان ، واذا فعل ، فيكون ذلك لأنه تنسم فى ركن من أركان هذه الحضارة شيئا من هذا العبق المسكر الذى خلفته الصوفية . وما كان للفلاسفة أنفسهم أن يقرروا هذا المبدأ الذى لا يتفق والتجربة الدارجة ، مبدأ اشتراك جميع البشر فى جوهر أسمى ، لولا أن وجد صوفيون شملوا الانسانية جمعاء بكل من الحب لا ينقسم ا واذن فالمسألة هنا ليست مسألة أخوة نبنى فكرتها بناء ، ونجعل منها مثلا أعلى ، ولا هى تقوية تعاطف فطرى يعطف الانسان على الانسان. وأنا أشك فى أن تكون هذه الغريزة قد وجدت فعلا فى غير أذهان الفلاسفة التى انبعثت فيها لدواعى التناظر . لقد ظنوا ، حين رأوا العائلة والوطن والانسانية كأنها دائرة آخذة بالاتساع ، أن الانسان يحب الانسان بفطرته ، لحبه وطنه وعائلته . والحقيقة أن الأسرة والمجتمع هما وحدهما الجماعتان المتان أرادتهما الطبيعة ، وهما وحدهما تقابلهما غرائز . ولربما كانت الغرائز الاجتماعية تحمل الجماعات على أن يحارب بعضها بعضا ، لا أن تتحد فيما بينها لتؤلف الانسانية . وهب العاطفة العائلية أو الاجتماعية قد اتسعت عرضا واستعملت خارج

حدودها الطبيعية ، فانها لا تذهب بعيدا ، خلافا لحب الانسانية حبا صوفيا . ليس هذا الحب امتداد غريزة ، ولا هو مشتق من فكرة . ليس هو من الحس ولا هو من العقل ، بل هو هما معا على نحو ضمني ، وهو أكثر منهما معا بالفعل . ذلك أن هذا الحب هو أصل العاطفة ، وأصل العقل ، وأصل سائر الأشياء ، وهو متحد بحب الله لخلقه ، هذا الحب الذى خلق كل شيء ، ولذلك فانه يسلم سر الخلق الى كل من يستطيع أن يسأله اياه . انه من جوهر ميتافيزيائى ، لا أخلاقى فحسب . انه يريد ، بعون الله ، أن يكمل خلق النوع الانسانى ، ويجعل من الانسانية ما كان يمكن أن تكونه لو استطاعت أن تتكون نهائيا بغير عون الانسان نفسه . أو نقول بكلمات أخرى تعبر عن هذا الشيء نفسه كما سنرى : ان اتجاهه هو اتجاه هذه الوثبة ذاتها ، وقد انتقلت بكاملها الى أناس ممتازين ، يريدون حينئذ أن يفرضوها على الانسانية كافة ؛ ويريدون أن يحققوا التناقض فيحيلوا هذا الشيء المخلوق الذى هو النوع الانسانى الى جهد خالق ، وأن يوجدوا الحركة مما هو توقف بالتعريف .

فترى هل ينجح ؟ اذا كان على الصوفية أن تبدل الانسانية فان هذا لا يكون الا بأن تنقل اليها جزءا من ذاتها بالتدريج ؛ والصوفيون يشعرون بهذا أتم شعور . والعقبة الكبرى التى يصطدمون بها هى العقبة التى حالت دون خلق انسانية الهية . فان على الانسان أن يكسب قوته بعرق جبينه : والانسانية ، بتعبير آخر ، نوع حيوانى خاضع للقانون الذى يسيطر على عالم الحيوان ، ويقضى بأن يتغذى الحى بالحى . ولما كان غذاؤه تنافسه عليه الطبيعة عامة ، وأبناء جلدته خاصة ، كان لابد له أن يبذل جهدا للحصول عليه . وما وجد عقله

الا ليزوده بأسلحة وأدوات تعينه فى هذا النضال وهذا العمل . فكيف يتاح للانسانية ، والحالة هذه ، أن توجه انتباهها نحو السماء وهو فى جوهره مشدود الى الأرض ؟ اذا كان شيء من هذا فى الامكان فلن يكون الا بأن تستعمل معا أو تباعا طريقتان مختلفتان كل الاختلاف : أولاهما أن يقوى العمل العقلى الى حد كبير وأن يذهب به الى أبعد مما أرادت له الطبيعة فتحل محل الأداة البسيطة مجموعة واسعة من الآلات تستطيع أن تحرر النشاط الانسانى ، وأن يدعم هذا التحرير تنظيم سياسى واجتماعى يكفل للآلية وظيفتها الحقيقية . وتلك وسيلة خطرة لأن الآلية اذا نمت قد تنقلب على الصوفية . حتى انها لا تنمو نموها الأتم الا ردّ فعل ظاهرى على هذه الصوفية . غير أن ثمة مخاطرات لابد منها . ان الفعالية العالية مفتقرة الى فعالية أدنى منها فينبغى لها أن تستحث هذه الفعالية أو أن تدعها تعمل على الأقل ثم تدافع عن نفسها اذا اقتضى الأمر . وتبين التجربة أنه اذا كان هنالك اتجاهان متعاكسان ولكنهما متتامان ، ثم تضخم أحدهما حتى جار على مكان الثانى ، فان الثانى اذا عرف كيف يحتفظ بنفسه يفيد من ذلك أيما فائدة لأن دوره لابد آت . وعندئذ يستغل ما عمله غيره بل وما وجّه ضده . ومهما يكن من أمر فان هذه الطريقة لم يمكن أن تستعمل الا بعد هذا بكثير ، وبانتظار ذلك كان هنالك طريقة أخرى مغايرة كل المغايرة ، وهى ألا يرجى للوثبة الصوفية أن تنتشر انتشارا عاما مباشرا ، وهذا بداهةً غير ممكن ، بل تنقل ، ولو ضعفت ، الى عدد صغير من الممتازين ينتظمون معا فى جماعة روحية . وقد تتكتل هذه الجماعات أو يبرز فى كل منها أشخاص موهوبون فتنشأ بهم جماعات أخرى . وهكذا تبقى الوثبة الحيوية ، وتستمر الى يوم تتغير

فيه الظروف المادية التى فرضتها الطبيعة على الانسانية تغيرا عميقا ، فيمكن أن يحدث فى الناحية الروحية تبدل عميق . وتلك هى الطريقة التى اتبعها كبار الصوفيين . وهم انما بذلوا حيويتهم الفائضة فى انشاء الأديرة والجمعيات الدينية خاصة ، اضطرارا ، لأنهم ما كانوا يستطيعون أكثر من ذلك ، ولا كان عليهم أن ينظروا الى أبعد منه . وكانت وثبة الحب التى تحملهم على السمو بالانسانية الى الله وعلى اتمام الخلق الالهى لا يمكن أن تؤتى أكلها فى رأيهم بغير عون الله ، الذى كانوا أدوات بين يديه . فصبوا جهودهم على القيام بعمل محدود ولو كان كبيرا وشاقا ، ثم تأتى بعد ذلك جهود أخرى ، وقد وجدت من قبل جهود ثالثة ، فتلتقى جميعها ، لأنها تتحد فى الله .

الواقع أننا بسطنا الأمور كثيرا وفكرنا فى المسألة كما لو كان الصوفى المسيحى حامل الكشف الداخلى ، ينبثق فى مجتمع لا يعرفه من هذا الكشف شيئا ، وذلك رغبةً منا فى توضيح الأمر وتجزىء الصعوبات بوجه خاص . على حين أن الأشخاص الذين كان يتجه اليهم كانت لهم ديانتهم التى هى ديانته أيضا ، وما رؤاه هو الا الأفكار التى طبعها فيه الدين وقد تموجت فى صور . ولئن كانت حالات الوجد عنده تصله بالله يفوق ولا شك كل ما كان تصور فانها ما زالت تقابل الوصف المجرد الذى قدمه له الدين . وأكاد أقول ان هذه التعاليم المجردة هى الأصل فى الصوفية ، وما فعلت الصوفية غير أن أخذت نصوص العقيدة ورسمتها بأحرف من نار . ووظيفة الصوفيين اذن ما هى الا اذكاء الدين بما يضطرم فى نفوسهم من أوار . ان الذى يقول برأى من الآراء لا يصعب عليه أن يجعل الناس يسلمون به . والواقع أن تعاليم الدين

تتجه الى العقل شأن كل تعليم ؛ وكل ما هو عقلى يمكن أن يقبله الجميع ، وسواء أنتسب المرء الى الدين أم لم ينتسب فانه يستطيع أن يفهمه فهما عقليا ، اذا غضضنا النظر عن فهم الأسرار على أنها أسرار . أما الصوفية فمن لم يعان شيئا منها لا تقول له شيئا ؛ ولذلك يستطيع الجميع أن يقبلوا أن الصوفية تأتى من حين الى حين فتتسرب ، وهى الأصيلة التى لا يمكن التعبير عنها ، الى دين موجود من قبل ، ومصوغ فى حدود عقلية . بينما يصعب عليهم أن يتصوروا دينا لا يوجد الا بالصوفية ، وتكون هذه الصوفية خلاصة يمكن أن تصاغ فى حدود عقلية ويمكن بالتالى أن تعم . وليس علينا أن نبحث أى التفسيرين هو المطابق للسنة الدينية ، بل نكتفى بأن نقول ان الثانى هو الأرجح من الناحية النفسية . فمن عقيدة ما هى الا عقيدة يستحيل أن تخرج الحماسة الملتهبة ، والاشراق النير ، والايمان الذى يزلزل الجبال. أما اذا توفر هذا التأجج كان من السهل على المادة وهى تغلى أن تنصب فى قالب عقيدة من العقائد ، أو تصبح بتجمدها هذه العقيدة نفسها . ونحن نرى أن الدين هو ما صبته الصوفية حارا فى النفس الانسانية ثم برد تبريدا منظما حتى تبلور . وبهذا الدين يستطيع الجميع أن ينالوا شيئا قليلا مما كان يتمتع به بعض الممتازين تمتعا تاما . على أنه كان لابد للصوفية ، كيما تحمل الآخرين على قبولها ، أن تقبل هى كثيرا من الأشياء . فالانسانية لا تتقبل الجديد قبولا حسنا الا اذا كان استمرارا للقديم ، وهذا القديم هو ما شاءه فلاسفة اليونان من جهة ، وتخيلته الديانات القديمة من جهة أخرى ، ومما لا شك فيه أن المسيحية قد تلقت أو قل استمدت كثيرا من هذه الأمور من هذه الديانات وأولئك الفلاسفة . وهى مشبعة بالفلسفة اليونانية كما أنها احتفظت

بكثير من طقوس واحتفالات وعقائد الدين الذى أسميناه سكونيا أو طبيعيا . وكان فى هذا خير لها ، لأن تبنيها الجزئى للأفلاطونية المحدثة الأرسطية قد أتاح لها أن تجتلب الى جانبها الفكر الفلسفى ، كما أن اقتباسها من الديانات القديمة ، على تباين الاتجاه ، وعلى أنها لا تشترك معها الا بالاسم ، قد أعانها على أن تصبح دينا شعبيا . على أن هذا كله ليس بالأمر الأساسى : والشيء الجوهرى فى هذا الدين الجديد هو انتشار الصوفية . ان هناك نوعا ساميا من التبسيط العلمى يحافظ على أطر الحقيقة ويتيح للنفوس ضيئلة الحظ من الثقافة أن تتمثله جملة الى أن يقيض لها مجهود أعلى يكشف لها عن التفاصيل ويجعلها تنفذ الى معناها نفاذا أعمق . وما انتشار الصوفية عن طـريق الدين الا تبسيط من هذا النوع ، وبهذا المعنى نقــول ان الدين هو من الصوفية بمثابة التبسيط من العلم ، فما يجده الصوفى أمامه هو اذن انسانية أعدها للاستماع اليه صوفيون آخرون كامنون فى الدين المتبع، لا بل ان صوفيته هو مشبعة بهذا الدين ، لأنه به بدأ . ولا بد أن تكون آراؤه الدينية متفقة وآراء اللاهوتيين بوجه العموم . وسوف يستفيد عقله وخياله من تعاليم اللاهوتيين فيعبر فى ألفاظ ، عما يحسه ، وفى صور مادية ، عما يراه رؤية روحية . ويسير" عليه هذا ، فما اللاهوت الا تيار من الصوفية حصره الدين ؛ وهكذا تستفيد صوفيته من الدين، بانتظار أن يغتنى الدين بهذه الصوفية . وبهذا تفسر الوظيفة التى يشعر المتصوف أن عليه أن يقوم بها قبل كل شيء ، وهى اذكاء الايمــان الدينى . انه بذلك يتناول أقرب الأمور . والحقيقة أن ما يريده كبار الصوفيين هو أن يبدلوا الانسانية تبديلا أساسيا ، فيبدأون بأن يكونوا

هم القدوة . ولا تكون الغاية قد بُلغت ما لم ينته الى ما كان ينبغى أن يوجد نظريا فى الأصل ، أعنى انسانية الهية .

واذن فالصوفية والمسيحية كل منهما شرط للأخرى من غير تحديد. ولكن مع ذلك لابد أن قد كان بدء . وترى فى الواقع أن قد كان فى أصل المسيحية المسيح . وليس يهمنا ، من وجهة النظر التى ننظر منها الآن ، والتى تظهر فيها ألوهية كافة الناس ، أن يسمى المسيح الهـا أو لا ، بل ليس يعنينا أن يسمى مسيحا ، فحتى اذا أنكرنا وجود المسيح فان هذا لا يحول دون وجود خطبة الجبل وآيات دينية أخـرى فى الانجيل ، وكائنا من كان المؤلف فالمهم أن قد كان مؤلف ، وليس علينا اذن أن نطرح مثل هذه المشكلات . ونكتفى بأن نقول اذا كان كبار الصوفيين على نحو ما وصفنا ، فقد كانوا مقلدين ومكملين مبتكرين للمسيح . ولكنه تقليد واكمال ناقص لما كان عليه مسيح الأناجيل على نحو تام .

ويمكن أن يعد المسيح نفسه متمما لأنبياء بنى اسرائيل . فمما لاشك فيه أن المسيحية كانت تحولا عميقا لليهودية . وقد قلنا غير مرة : ان ذلك الدين الذى كان لا يزال قوميا فى جوهره ، قد حل محله دين آخر قادر على أن يكون عاما . وحل محل الاله الذى كان ينفق قوته فى سبيل شعبه ، وكانت عدالته تشمل عبدته قبل كل شىء ، وان كان يسود بقوته وعدالته معا كافة الشعوب ، حل محله اله حب ، يحب الانسانية بأسرها . ولهذا السبب لا نحشر أنبياء بنى اسرائيل فى زمرة المتصوفين فى العصر القديم ، فقد كان يهوه قاسيا كل القسوة ، ولم يكن بين بنى اسرائيل والههم من الود ما يجعل من اليهودية هذه الصوفية

على نحو ما نفهمها ؛ ومع ذلك فما من تيار فكرى أو عاطفى ساهم فى بعث الصوفية التى ندعوها كاملة ، أعنى صوفية الصوفيين المسيحيين ، مساهمةَ اليهودية . فلئن وجدت تيارات أخرى حملت بعض النفوس على الصوفية التأملية ، واستحقت بذلك أن تسمى صوفية ، فانها انتهت الى التأمل المحض . وكان لابد ، لاجتياز المسافة بين الفكر والعمل ، من وثبة لم تكن موجودة . وهذه الوثبة هى التى نراها عند الأنبياء . فقد كانوا يعشقون العدالة عشقا ، ويدعون اليها باسم اله بنى اسرائيل . والمسيحية التى خلفت اليهودية مدينة لأنبياء اليهود ، الى حد كبير ، بهذه الصوفية الفعالة ، القادرة على أن تغزو العالم .

واذا كانت هذه هى الصوفية فينبغى أن تقدم لنا وسيلة نواجه بها مشكلة وجود الله وطبيعته ، مواجهة تجريبية ، ان صح التعبير . بل اننا لا نعتقد أن فى وسع الفلسفة أن تواجه هذه المشكلة على غير هذا النحو . ففى رأينا ،بوجه عام ، أن الشىء الموجود هو الشىء المدَرك ، أو الشىء الذى يمكن أن يدرك . وهو اذن ما تطلعنا عليه التجربة ، واقعية كانت أم ممكنة . أنت تستطيع أن تبنى فكرة عن شىء أو عن كائن كما يبنى الهندسى صورة هندسية ، ولكن التجربة وحدها هى التى تقرر أن هذا الشىء موجود بالفعل ، خارج الفكرة التى بنيتها على هذا النحو . لعلك تقول : ولكن هذه هى المسألة كلها . والمسألة هى أن نعرف هل ثمة كائن يمتاز عن سائر الكائنات بأنه لا يدَرك بالتجربة ولكنه مع ذلك موجود كوجود تلك الكائنات ؟ اننى أسلم لك بذلك لحظة ، رغم أنى أرى أن مثل هذا التقرير ، وما يضاف اليه من براهين، ينطوى على وهم أساسى . وانما يبقى علينا أن نبين أن هذا الكائن الذى عرفناه ، وبرهنا عليه على هذا النحو هو هو الله . ربما قلت :

ولكنه هو هو بالتعريف ، وان لنا أن نهب للكلمات التى نحددها المعنى الذى نشاء . وأنا أسلم لك بهذا أيضا . ولكنك اذا نسبت الى الكلمة معنى مختلفا اختلافا أساسيا عن المعنى المألوف ، أصبح هـذا المعنى يقابل موضوعا جديدا ، وأصبح برهانك لا يتصل بالموضوع القديم ، وكنت عندئذ تتحدث عن شىء آخر . وتلك بوجه العموم حال الفلسفة حين تتحدث عن الله . فانها لا تكاد تعنى الاله الذى يفكر فيه عامة الناس . حتى اذا أتيح ، بمعجزة ، وخلافا لرأى الفلاسفة ، أن يهبط هذا الله الى ساحة التجربة لأنكره كل الناس وما عرفوه . ان الدين فى الواقع ، سكونيا كان أو حركيا ، يعتبر الله قبل كل شىء كائنا يمكن أن يكون على اتصال بنا : وهذا ما يعجز عنه اله أرسطو الذى أخذ به معظم الذين أعقبوه ، مع شىء من التبديل . ولا نريد الآن أن نتعمق فحص المفهوم الارسططالى فى الألوهية ، ونكتفى بأن نقول انه يثير سؤالين : ١ ـــ لماذا افترض أرسطو ، كمبدأ أول ، محركا لا يتحرك ، عقلا يعقل ذاته ، منحبسا فى نفســه ، لا يفعل الا بجاذبية كماله . ٢ ـــ وهذا المبدأ الذى افترضه ، لماذا ســماه الها ؟ والجواب على كلا السؤالين سهل : ان النظرية الأفلاطونية فى المثــل قد رانت على التفكير القديم كله ، ثم تغلغلت فى الفلسفة الحديثة . فصلة المبــدأ الأول الذى قال به أرسطو بالعالم هى الصلة التى أقامها أفلاطون بين المثال والشىء . ان من لا يرى فى « الأفكار » الا منتجات العقــل الاجتماعى والفردى ، لا يستغرب أن يكون ثمة أفكار ، غير محدودة العدد ، وغير متحركة ، تقابل عددا لا حد لتنوعه وتغيره من الأشياء التى نراها بالتجربة ، فنحن فى الواقع نجهد أن توجد مشابهات بين

الأشياء على اختلافها ، وأن نلتقط لها مناظر ثابتة على عدم ثباتها ، وأن نحصل على أفكار نتصرف فيها خلافا للأشياء التى تنسل من أيدينا .
وهذا كله من صنع الانسان ؛ أما الذى يتفلسف بعد أن أوغل المجتمع فى عمله بعيدا ، فيجد النتائج مخزونة فى اللغة ، فيأخذه العجب لهذه المجموعات من الأفكار كيف صُنعت الأشياء على مثالها ، ويحسبها عندئذ نماذج ما الأشياء المتغيرة الا محاكيات لها . وعندئذ تكون هى الواقع الحق ، ولا يكون التغير والحركة الا محاولة دائبة عقيمة تقوم بها أشياء ، لا تكاد تسمى موجودة ، تجرى وراء ذاتها ، ان صح التعبير، رجاة أن تطابق ثبات الصورة . وهنا نفهم لماذا قال أفلاطون ، حين وضع فوق عالم الحس سلمًا للمثل التى يسودها مثال المثل أى مثال الخير: ان المثل بوجه عام ، ومثال الخير بالحرى ، انما تفعل بجاذبية كمالها .
وهذه هى تماما طريقة تأثير « فكرة الفكرة » التى قال بها أرسطو .
و « فكرة الفكرة » هذه لا تخلو من صلة بمثال المثل . واذا كان أفلاطون لم يقل بأن هذا المثال هو الله ، وكان « الديميورج » الاله الصانع الذى ينظم العالم مستقلا عن مثال الخير ، فان طيماوس محاورة أسطورية ، وعلى ذلك فليس لهذا الاله الصانع الا نصف وجود ، وأرسطو الذى عزف عن الأساطير يجعل من الألوهية « فكرة » تكاد ألا تكون كائنا مفكرا . وربما فضل أن تسمى صورة لا فكرة . ومن هنا ترى أن اله أرسطو لا يشبه فى شيء الآلهة التى كان يعبدها اليونان لا ولا اله التوراة أو الانجيل . ان الدين ، سكونيا كان أو حركيا . يقدم للفلسفة الها يثير مسائل مختلفة عن هذه كل الاختلاف . ومع ذلك فبهذا الاله تعلقت الميتافيزياء ، بوجه العموم ، وأضافت اليه صفات

لا تنفق وحقيقته . ولو نظرت اليه فى أصله لرأته يتكون بانصهار جميع الأفكار فى فكرة واحدة . ولو نظرت من بعدُ الى هذه الأفكار لرأت قبل كل شيء أنها تمهيد لفعل الفرد والمجتمع فى الأشياء ، ومن أجل ذلك يقدمها المجتمع للفرد ، ولرأت أن ليس تنصيب خلاصتها الها الا تأليها لما هو اجتماعى . ولو أنها أخيرا حللت الشروط الاجتماعية لهذا الفعل الفردى الذى يقوم به الفرد بمساعدة المجتمع لرأت أن تبسيط العمل ، وتيسير التعاون هما السبب فى أن رُدّت الأشياء الى عدد صغير من الرموز أو الأفكار التى يمكن التعبير عنها فى الألفاظ ، وأن كل فكرة من هذه الأفكار هى لذلك خاصة" أو حالة ثابتة اقتُطعت من الصيرورة: على حين أن الواقعى هو المتحرك ، أو هو بالحرى حركة ، ونحن لا ندرك الا تغيرات متصلة . ولكننا ، للتأثير فى الواقع ، ولاتمام عمل الصنع الذى هو الموضوع الخاص للعقل الانسانى ، نثبت الفكر فى محطات ، شأننا حين نتربص بضع لحظات ، ريثما يبطىء الهدف الذى نريد أن نرمى اليه أو يقف ، فنرمى . ولكن هذه الوقفات التى ليست الا عوارض للحركة ، والتى ليست من جهة أخرى الا مجرد ظواهر ، وهذه الصفات التى ليست الا صورا اختطفت للحظة من الحركة ، نأتى نحن فننظر اليها على أنها الواقع ، وعلى أنها هى الجوهرى ، وما ذلك الا لأنها هى ما يعنينا فى فعلنا فى الأشياء . وهكذا يكون التوقف ، فى نظرنا ، سابقا على الحركة ، وأعلى من الحركة ، ولا تكون الحركة الا اضطرابا ينزع الى السكون . ومن ثم يكون الثبات فوق التغير : ولا يكون التغير الا عجزا ونقصا ، وسعيا الى الشكل النهائى . بل بهذا الفاصل بين النقطة التى يكون فيها الشيء ، والنقطة التى يجب أو يريد أن يصل اليها ، يعرّف التحرك والتغير ، بل ويقاسان . وبذلك يكون الدوام

صورة منحطة من الوجود ، والزمان حرمانا من الأبدية . ان هــذه الميتافيزياء متضمنة كلها فى المفهوم الارسططالى للألوهية . انها تألية للعمل الاجتماعى الموطىء للغة ، ولعمل الفرد الصناعى الذى يقتضى وجود أنماط أو نماذج . والكلمة اليونانية « آيدس » (المثــال أو الصورة) هى ما يقابل هذا العمل المزدوج ، ثم جعلت فكرة الفكرة أو صورة الصور الها . هذا هو أصل اله أرسطو ، وهذا معناه . فما لهؤلاء المحدثين يبحثون فى وجود الله وطبيعته ، مورطين أنفسهم فى مشكلات لا تحل ، ولا يمكن أن تطرح على بساط البحث ما لم ننظر الى الله من وجهة النظر الأرسططالية ، وما لم نسم الها هذا الكائن الذى لم يخطر على بال أحد يوما أن يبتهل اليه .

ترى ، هل التجربة الصوفية هى التى تحل هذه المشكلات . انكم تعلمون ما يثار فى وجه هذه المشكلة من اعتراضات . وقد رددنا منها ذلك الاعتراض الذى يقول بأن كل صوفى رجل مختل ، وأن كل تصوف حالة مرضية . ان كبار الصوفيين ، وهم وحدهم من كنا نعنى ، كانوا بوجه العموم ، رجالا عاملين أو نساء عاملات . وكان لهم عقل فوق العقول ؛ فأما أنه كان من مقلديهم أناس مختلون ، فهذا لا يعنينا . وأما أن بينهم هم أنفسهم ، من يشعر فى بعض اللحظات بتوتر شديد مستديم فى العقل والارادة ، فليس فى هذا ضير ؛ فكثير من كبار العباقرة من كانت هذه حاله . الا أن هناك طائفة أخرى من الاعتراضات، لا يمكن أن نغفل عنها : يقولون ان تجربة هؤلاء الصوفيين الكبار تجربة شخصية ، استثنائية ، فلا يمكن أن يتثبت منها عامة الناس . ولذلك فهى لا تقاس بالتجربة العلمية ، ولا تستطيع أن تحل المشكلات،

وفى وسعنا أن نورد على هذا الاعتراض ردودا كثيرة . أولا — ان التجربة العلمية ، أو قل بصورة أعم ، ان الملاحظة التى يسجلها العلم ، ليست دوما قابلة لأن تكرر أو يتثبت منها ؛ ويوم كانت أفريقيا المركزية لا تزال الأرض المجهولة terra incognita ، كنتم تعمدون الى ما يرويه لكم سائح واحد ، اذا ما وثقتم من شرفه وكفاءته ؛ حتى لقد أبقيتم على مخططات الرحالة (ليفنجستون) فى خرائطكم مدة طويلة . وربما أجبتم بأن التثبت هنا كان ممكنا بالقوة ، ان لم يكن ممكنا بالفعل . فقد كان فى وسع المرء أن يرحل هو بنفسه ، فيرى ما يحدثونه عنه ، وأن الخريطة المرسومة وفقا لما يرويه سائح وحيد خريطة مؤقتة تنتظر أن يصححها سائحون آخرون فتصبح نهائية . ولكن أليس الصوفى هو أيضا ، قد قام برحلة فى وسع آخرين أن يقوموا بها بالقوة ، ان لم يكن بالفعل ؟ ان أولئك الذين يقدرون عليها فعلا لا يقلون عددا عن أولئك الذين كانت لهم جـرأة (ستانلى) وقوته حين مضى للحـاق بلفنجستون . فالى جانب النفوس التى قد تسير فى طريق الصوفية حتى النهاية ، هناك كثير من النفوس ، تجتاز جزءا من هذا الطريق ، على الأقل . فلكم من الناس من يخطون فيها بضع خطوات ، سواء بجهد ارادى منهم ، أو باستعداد طبيعى فيهم ! لقد صرح وليم جيمس أنه لم يمر بحالات صوفية ولكنه أضاف الى ذلك أنه حين يستمع الى انسان عاناها بالتجربة « فانه يحس فى نفسه شيئا يرجّع صداها » . ولعل معظمنا يشعر بمثل هـذا . ولا نريد أن نرد على تلك الاعتراضات الساخطة التى يوجهها أولئك الذين لا يرون فى الصوفية الا تدجيلا أو جنونا . فلئن كان من الناس من أوصدت نفوسهم فى وجه التجربة الصوفية ، فما يستطيعون أن يشعروا منها بشىء ، ولا أن يتخيلوا منها

شيئا ، فان منهم أيضا من لا يرى فى الموسيقى الا ضوضاء فارغة ، فيعلن رأيه فى الموسيقيين بهذه اللهجة نفسها من السخط والحنق . فهل يتخذ كلامهم هذا حجة على الموسيقيين ؟! .. فدعونا اذن من هــذه الأقوال السلبية ولننظر فى التجربة الصوفية . وأنا كفيل أنكم سرعان ما ستزهون بصدقها زهوا .

لنلاحظ أولا اتفاق المتصوفة فيما بينهم . ان هذه الظاهرة واضحة جدا لدى الصوفيين المسيحيين . فتراهم جميعا يجتازون سلسلة من الحالات حتى يبلغوا المرحلة الالهية النهائية . وقد تختلف هذه الحالات باختلاف المتصوفين ، الا أنها متشابهة أكبر التشابه . والطريق ، على كل حال ، واحدة ، ولو فرضنا أن المحطات مختلفة . وكذلك نقطة النهاية فانها واحــدة . فتراهم يصفونها بعبارات واحدة ، وصــور واحدة ، واستعارات واحدة ، رغم أنهم لم يعرف بعضهم بعضا ، فى معظم الأحيان . واذا عرف بعضهم بعضا أحيانا ، وكان هنالك تقاليد صوفية تأثر بها جميع الصوفيين ، فان كبار الصوفيين قلما يحفلون بهذه التقاليد ، فلكل واحد منهم أصالته التى لا يريدها ولا يرغب فيها ، ولكننا نشعر أنه مرتبط بها ارتباطا أساسيا ، وأنه موضوع عناية خاصة ، ولو لم يصبح جديرا بها بعد . فان قيل ان الاشتراك بالدين كاف لتفسير هذه المشابهة ، وان الصوفيين المسيحيين قد اغتذوا جميعا بالانجيل ، وتلقوا تعاليم لاهوتية واحدة ، قلنا فان كانت المشابهات فى الرؤى تفسّر حقا بالاشتراك فى الدين ، فان هذه الرؤى لا تحتل من حياة كبار الصوفيين الا مجالا ضيقا ، فسرعان ما يتخطونها ، فما يبقى لها فى نظرهم الا قيمة رمزية . ولئن خضعوا للتعليم اللاهوتى خضوعا مطلقا ، وكانوا يذعنون للكاهن بصورة خاصة ، فما أصدق من قال :

« انهم لا يخضعون الا لأنفسهم ، وثمة غريزة لا تخطىء ترشدهم الى من يوجههم فى الطريق التى يريدون أن يسلكوها ، حتى اذا اتفق أن حاد هذا عن جادتهم رأيتهم ينفضون عنهم سلطانه ، ويعدون أنفسهم، لشعورهم بالقوة فى اتصالهم المباشر بالله ، أهلا لحرية أسمى » (١) .
وقد يكون من المفيد أن ندرس هنا العلاقات بين الموجِّه والموجَّه ، وربما وجدنا أن الذى قبل منهما أن يكون موجَّها قد أصبح موجِّها غير مرة. ولكن هذا ليس هو النقطة الهامة بالنسبة الينا . والذى نريد أن نقوله هو أنه اذا ردت المشابهات الخارجية بين المتصوفين الى الاشتراك فى التقاليد والتعليم ، فان التوافق العميق دليل على وحدة فى الحدس . ولا يفسَّر هذا الا بأن الكائن الذى يعتقدون أنهم متصلون به موجود فعــــلا . وما قولكم فى أن كافة الصوفيات ، قديمهـــا وحديثها ، ان تفاوتت فى المدى الذى بلغته ، فتوقفت تارة هنا وتارة هناك ، فانها تسير جميعها فى هذا الاتجاه نفسه ؟ .

على أننا نعترف أن التجربة الصوفية لا تستطيع وحدها أن تأتى للفيلسوف باليقين النهائى . ولن تكون مقنعة تمام الاقناع الا اذا رأى الفيلسوف عن طريق آخر ، كطريق التجربة الحسية ، أو البرهان القائم عليها ، أن من المعقول أن يكون ثمة تجربة ممتازة يتصل فيها الانسان بمبدأ عال . فاذا وقع بعدئذ على هذه التجربة لدى الصوفيين ، أضاف اليها النتائج المكتسبة ، فألقت هذه النتائج المكتسبة على الصــوفية شيئا من موضوعيتها .

---

(١) م . دو مونتموران ، « ســيكولوجيا المتصــوفة الكاثوليك السنيين » ، باريس ، ١٩٢٠ .

فما من منبع للمعرفة غير التجربة . ولكن لما كان تدوين الحادث تدوينا عقليا يفوق الحادث الخام بالضرورة فليست كل التجارب صحيحة على حد سواء ، وباعثة على يقين واحد ، فكثير منها يؤدى الى نتائج محتملة فحسب . ولكن الاحتمالات يمكن أن ينضم بعضها الى بعض ، ثم يؤدى هذا الانضمام الى نتيجة تساوى ، فى العمل ، اليقين . وقد سبق أن تحدثنا عن « خطوط الحوادث » التى لا يظهر واحدها الا اتجاه الحقيقة لأنه لايوغل بعيدا ، فاذا مددنا خطين منهما حتى تقاطعا حصلنا على الحقيقة نفسها . ان المساح يقيس المسافة التى تفصله عن نقطة لا يستطيع بلوغها بأن ينظر اليها تباعا من نقطتين يستطيع بلوغهما. ان طريقة التقاطع هـذه هى الطريقة الوحيدة التى يمكن أن تتقدم بالميتافيزياء تقدما حاسما ؛ وبوساطتهـا ينشأ التعاون بين الفلاسفة فتصبح الميتافيزياء كالعلم ، تتقدم بأن تتراكم النتائج المحصلة تراكما تدريجيا ، بدلا من أن تكون مذهبـا تاما نعتنقه كله أو ننبذه كله ، ولا ننفك نشك فيه ثم نبدأ الطريق من أوله . وقد أدى بنا تعمق بعض المسائل المختلفة فى المشلكة الدينية الى نتائج تجعل وجود تجربة خاصة ممتازة كالتجربة الصوفية أمرا محتملا . ثم ان التجربة الصوفية اذا درست لذاتها أمدتنـا بمعلومات يمكن أن تنضم الى المعلومات المحصلة فى ميدان آخر ، وعن طريق أخرى ، وكل من هذه وتلك تشد من أزر صاحبتها وتتمها ، ولنبدأ بالنقطة الأولى .

توصلنا ، باتباعنا مسلمات البيولوجيا ما وسعنا ذلك ، الى فكرة وثبة حيوية وتطور خالق . وقد بينا فى مستهل الفصل السابق أن هذه الفكرة لا صلة لها بالفروض التى تقوم عليها الميتافيزياء ، لانهـا تكثيف وقائع ، وخلاصة خلاصات . ونتساءل الآن من أين أتت هذه

الوثبة ، وماهو مبدؤها ؟ اذا كانت قائمة بذاتها فما هى فى ذاتها ، وما المعنى الذى نهبه لمجموع مظاهرها ؟ ان ما نشاهده من وقائع لا يأتى لهذه الأسئلة بجواب . ولكننا نلمح الاتجاه الذى يمكن أن يأتى منه الجواب . ان الطاقة النافذة فى المادة قد بدت لنا فى الواقع على أنها تحت شعورية وفوق شعورية ، فهى على كل حال من طبيعة الشعور ، وقد كان عليها أن تحتال على كثير من العقبات ، وأن تتضيق حتى تنفذ وأن تتوزع على خطوط فى التطور متباعدة . وفى نهايتى المسارين الرئيسيين وجدنا ذينكم الطرازين من المعرفة اللذين انقسمت اليهما حتى تكون ذات مادة فكانت غريزة الحشرة وعقل الانسان . وكانت الغريزة حدسية وكان العقل يفكر ويبرهن . نعم ما أصبح الحدس غريزة الا وانحط ؛ فقد نوّم هذا الحدس فى سبيل النوع حتى ان ما احتفظ به من شعور اتخذ شكل السرنمة . الا أنه قد بقى حول الغريزة الحيوانية هدبات من عقل ، كما أحيط العقل الانسانى بهالة من حدس. وظل هذا الحدس عند الانسان مجردا عن المنفعة واعيا ؛ الا أنه كان شعاعا ضئيلا ولم يكن هذا الشعاع لينفذ الى بعيد . ومع ذلك فمن هذا الشعاع يمكن أن يأتى النور اذا أمكن يوما أن تضاء الوثبة الحيوية فى حقيقتها ومعناها ووظيفتها . لقد كان هذا الحدس يتجه الى الداخل واستطعنا بتقويته قليلا أن ندرك اتصال حياتنا الداخلية . فهلا يكون فى وسعه اذا زدنا فى تقويته أن يصل بنا الى جذور وجودنا ، وأن يطلعنا بذلك على مبدأ الحياة نفسه ؟ وترى أليست النفس الصوفية هى التى تنعم بهذا الامتياز ؟ وهنا نصل الى النقطة الثانية . لقد كان السؤال أولا هل الصوفيون أناس مختلون لا أكثر ، وهل تجاربهم أوهام لا غير ؟ وقد سوينا المسألة فيما يتصل بكبار الصوفيين على

الأقل ، وعلينا أن نتساءل بعد ذلك هل الصوفية ليست الا صورة قوية من الحماسة الدينية ، صورة خيالية يمكن أن يتخذها الدين التقليدى لدى النفوس العاطفية ، أو أنها ، على استقائها كل ماتستطيعه من هذا الدين ، ونشدانهـا التأييد فيه ، واستخدامهـا لغته ، ذات محتوى أصيل ، مستقى مباشرة من منبع الدين نفسه ، ومستقل عما يدين به الدين للتقاليد واللاهوت والكنائس ؟ فاذا كانت الأولى فهى بعيدة عن الفلسـفة حتما ، لأن الفلسفة لا تعبأ بوحى نزل فى تاريخ معين ، ولا بالمؤسسات التى تبلّغ هذا الوحى ، ولا بالايمان الذى يقبله ، اذ ينبغى لها أن تقتصر على التجربة والبرهان . أما اذا كانت الثانيـة فيكفى أن تؤخذ الصوفية فى حالتهـا الصافية ، مجردة عن الرؤى والرموز والصيغ اللاهوتية التى تعبر بها عن نفسها ، حتى تكون أقوى عضـد للبحث الفلسفى . وقد بدا لنـا أن المفهوم الثانى من هذين المفهومين فى صلات الصوفية بالدين هو المقبول . فوجب أن نعرف اذن الى أى مدى تكون التجربة الصوفية امتدادا للتجربة التى أدت بنـا الى الاعتقاد بالوثبة الحيوية . ان كل ما يمكن أن تقدمه للفلسفة من معلومات يمكن أن ترده اليها الفلسفة على صورة تأييد .

ولنلاحظ أولا أن الصوفيين يذرون جانبا ما أسميناه بالمشكلات الزائفة ، حتى لقد يقال انهم لا يطرحون أية مشكلة ، صحيحة كانت أم زائفة . وهذا صحيح ، الا أنهم يأتون لنا بالجواب الضمنى على كثير من المشكلات التى تشغل الفلسفة . أما المشكلات التى وقفت عنـدها الفلسفة خطأ فانهم يرون ضمنا أنها غير موجودة . وقد بينا أن قسما من المتيافيزياء يحوم ، عن وعى أو غير وعى ، حول هذه المشكلة : لماذا كان شىء ؟ لماذا كانت المادة أو الأرواح أو الله بدلا من ألا يكون شىء؟

ان هـــذا السؤال يفترض سلفا أن الواقع يشغل فراغا ، وأن تحت الوجود عدماً ، وأن المفروض أن لا يوجد شيء ، فيجب أن نفسر لماذا كان فى الواقع شيء . ان هذا الافتراض القبلى وهم محض ، لأن فكرة العدم المطلق ليس لها من المعنى أكثر ممـا لفكرة دائرة مربعة : ان غياب شيء ما هو دوما حضور شيء آخر ـــ نفضل أن نجهله لأنه ليس ما يفيدنا أو ما نتوقعه ـــ ولذلك فما الحذف الا احلال ، ما هو الا عملية ذات وجهين نحب أن ننظر اليها من جانب واحد . ففكرة ازالة كل شيء تهدم اذن نفسها بنفسها ولا يمكن تصورها ؛ انها فكرة زائفة ، انها سراب تصور . ولكن هذا الوهم يثير مسائل هى المنبع الأســاسى للقلق المتيافيزيائى . أما الصوفى فيرى أن هذه المسائل لا تطرح ؛ انها أوهـــام مردها الى بنية العقل الانســـانى ، وهى لذلك ما تلبث أن تمحى وتزول اذا سما المرء عن وجهة النظر الانسانية . والصـــوفى ، لأسباب شبيهة بهذه ، لاتهمه كذلك الصعوبات التى ركمتها الفلسفة حول الصفات المتيافيزيائية للاله · فما له ولهذه التحديدات ، وليست الا سلبا ، ولا يمكن أن يعبر عنها الا بالسلب ! انه يرى ما هو الله ولا يرى ما ليس هو .فاذا أراد الفيلسوف أن يسأله عن شيء فليسأله عن طبيعة الله التى أدركها مباشرة بما فيها من ايجابى ، أى بما فيها من أمور تدركها عينا النفس .

وما على الفيلسوف الا أن يصوغ التصوف فى عبارات حتى يكون قد حدد طبيعة الله هذه . ان الله حب وهو موضوع حب : هذا ما تأتى به الصوفية . ولن يفرغ الصوفى من الحديث عن هذا الحب المزدوج . ان وصـــفه لن ينتهى ، لأن الشيء الذى يصفه شيء يفوق الوصف . ولكن الأمر الذى يقوله بوضوح هو أن الحب الالهى ليس شيئا غير

الله ، بل هو الله نفسه . وبهذه الاشارة يجب أن يتشبث الفيلسوف الذى يرى الله شخصا ، ولا يريد مع ذلك أن يسرف فى التشبيه . يجب أن يفكر مثلا فى الحماسة التى يمكن أن تلهب النفس ، وتأتى على كل ما فيها ، ثم تستأثر بالمكان وحدها ؛ وحينئذ يصبح الشخص وهذا الانفعال شيئا واحدا . ولكنه مع ذلك هو هو ذاته بل لم يكن فى لحظة ما عينَ ذاته الى هذا الحد : لأنه الآن مبسط وموحد ومقوى ؛ ولا كان محملا بالفكر الى هذا الحد ، اذا صح كما قلنا أن يكون هناك نوعان من الانفعال أحدهما دون العقل وهو اضطراب يعقب تصورا ، وثانيهما فوق العقل وهو يسبق الفكرة ، وهو أكثر من فكرة ، وانما يمكن أن ينشق عن أفكار اذا شاء أن يكون له جسد وهو الروح الخالصة . أى شىء أكثر احكاما وتنظيما من لحن لبتهوفن ؟ ومع ذلك فان الموسيقىَّ ، طوال عمله فى التنسيق والتنقيح والاصطفاء ، وهذا يتم فى مستوى العقل ، يصعد الى نقطة فوق هذا المستوى يسألها القبول أو الرفض ويسألها الاتجاه والالهام . فى هذه النقطة يثوى انفعال غير منقسم ، يساعده العقل ، ولاشك ، حتى يخرج فى موسيقى، ولكنه هو نفسه أكثر من موسيقى ، وأكثر من عقل . وهو ، خلافا للانفعال الذى دون العقل ، يظل مرتبطا بالارادة ، وعلى الفنان حتى يتصل به أن يبذل جهدا فى كل مرة ، كالعين التى تريد أن تستجلى نجما غاب عنها فى الظلام . ان انفعالا من هذا النوع لشبيه ولا شك . ولو شبها بعيدا ، بالحب السامى الذى يراه الصوفى جوهر الله . ومهما يكن من أمر فعلى الفيلسوف أن يفكر فيه حين يحصر الحدس الصوفى شيئا فشيئا ليفصح عنه فى عبارات عقلية .

قد لا يكون هذا الفيلسوف موسيقيا ولكنه على العموم كاتب . وتحليل حالته النفسية الخاصة ، حين يكتب ، يساعده على أن يفهم كيف أن الحب الذى يعتقد الصوفيون أنه جوهر الله يمكن أن يكون قوة ابداع وشخصا معا . ان الكاتب حين يكتب يكون عادة فى منطقة التصورات والكلمات ، والمجتمع يقدم له أفكارا أوجدها من سبقوه واختزنتها اللغة ، فيأتى هو ويمزج بينها مزجا جديدا بعد أن يحورها بعض التحوير ليدخلها فى مركّبه الجديد . ان هذه الطريقة تؤدى الى نتيجة مرضية بعض الشىء ، ولكنها على كل حال تؤدى الى نتيجة ما ، وفى زمن محدود . وقد يكون الأثر الناتج أصيلا قويا ، وغالبا ما يغتنى به الفكر الانسانى . ولكنه لن يكون الا ازديادا فى المحصول السنوى ، ويظل العقل الاجتماعى يعيش من نفس التربة ، وعلى ذات القيم . الا أن هناك طريقة أخرى فى التأليف أكثر طموحا وأقل ضمانا ولست تدرى متى تؤدى الى نتيجة . وهى تقوم على الصعود من المستوى العقلى والاجتماعى الى نقطة من النفس تصدر عنها حاجة الى ابداع . والروح التى تقيم فيها هذه الحاجة قد لا تكون شعورا مليئا الا مرة فى العمر . ولكنها تظل حاضرة دوما ، انفعالا فريدا ، هزة أو وثبة ، تستقبل من أعماق الأشياء نفسها . وللخضوع لها خضوعا تاما ، لابد من صوغ كلمات أو خلق أفكار . ولكن ذلك لن يكون تبليغا ، ولن يكون بالتالى كتابة . ومع ذلك يحاول الكاتب أن يحقق ما لا يتحقق ، فيمضى باحثا عن الانفعال البسيط ، وهو الصورة التى تريد أن تخلق مادتها ، ويمضى معها الى لقاء أفكار مهيأة من قبل ، وكلمات موجودة من سابق ، أعنى الى تجزيئات اجتماعية للواقع . ويشعر طوال الطريق أن هذه الصورة تظهر فى اشارات هى وليدة ذاتها ، أى فى أجزاء من ذاتها أصبحت ذات

مادة . ان كل جزء من هذه الأجزاء فريد فى نوعه ، فكيف نؤدى بها الى أن تنطبق على كلمات تعبر من قبل عن أشياء ؟ لا بد فى الواقع من قسر الكلمات ، واكراه العناصر . ومع ذلك ، فليس النجاح بمضمون أبدا . فترى الكاتب يتساءل فى كل لحظة هل يُقدَّر له أن يصل الى الشاطىء بسلام . وكلما أصاب نجاحا جزئيا حمد عليه الصدفة كصانع الأحاجى اللفظية يحمد للصدفة ما يقع عليه من ألفاظ يمكن أن تكون موضوعا لعبثه . ولكنه اذا قُيّض له أن يصل الى الشاطىء يكون قد أغنى الانسانية بفكرة قادرة على أن تكتسى لونا جديدا فى نظر كل جيل جديد ، يكون قد أغناها برأسمال يدر الأرباح الى غير نهاية ، لا بمبلغ من المال سرعان ما ينفق . هاتان هما الطريقتان فى التأليف الأدبى . وهما تختلفان احداهما عن الأخرى اختلافا أساسيا ولو كانت الواحدة لا تنفى الأخرى . وفى الطريقة الثانية ، أى فى خلق الصورة لمادتها ، يجب أن يفكر الفيلسوف ، حتى يتمثل ذلك الحب ، الذى يرى فيه المتصوف جوهر الله ، على أنه قوة خلاقة .

فهل لهذا الحب من موضوع ؟ ولنلاحظ أن الانفعال السامى مكتف بذاته . اصغ الى هذه القطعة الموسيقية مثلا . انها تعبر عن الحب ؛ ومع ذلك فليس هذا الحب حبا لشخص . وتستمع الى قطعة موسيقية أخرى فاذا هى تعبر عن حب آخر فأنت فى جوين مختلفين لعاطفتين مختلفتين ، أنت تتنسم عطرين مختلفين ، والحب فى الحالين يوصف بجوهره لا بموضوعه . على أن من الصعب أن تتصور حبا فعالا غير موجَّه الى شىء . والواقع أن الصوفيين متفقون جميعا على أن بالله حاجة الينا كحاجتنا اليه . وهل يحتاج الينا الا ليحبنا ؟ تلك هى النتيجة التى يجب أن يستخلصها الفيلسوف الذى يعنى بالتجربة

الصوفية . يجب أن يتصور الخلق على أنه ارادة الله فى أن يخلق خلاقين، فى أن يلحق به كائنات جديرة بحبه . ويتردد المرء فى قبول ذلك لو لم يكن ثمة غير هؤلاء الناس الضعاف الذين يسكنون ركنا من الكون يدعى بالأرض . ولكننا قلنا سابقا انه من المحتمل أن تكون الحياة موجودة فى كافة السيارات ،المرتبطة بكافة الكواكب . وهى وان كانت ، لتباين الظروف فى هذه السيارات ، ذات أشكال على غاية من التنوع ، وبعيدة كل البعد عما نتصور ، فان جوهرها واحد فيها جميعا ، وهو كونها تجمع القدرة الكامنة بالتدريج حتى تنفقها فجأة فى أعمال حرة . وقد يتردد المرء أيضا فى قبول ذلك اذا كان يرى ظهور كائن كالانسان ، قادر على أن يُحِب ويُحَب ، من بين الحيوانات والنباتات التى تعمر الأرض ، أمرا عرضيا ؛ ولكننا بينا أن هذا الظهور ، وان لم يكن مقدرا من قبل ، فانه ليس بعارض . ورغم أنه كان ثمة خطوط أخرى للتطور غير الخط الذى ينتهى الى الانسان ، ورغم ما هنالك من نقص فى الانسان نفسه ، فانا نستطيع أن نقول ، من غير أن نناى بذلك عن التجربة ، ان هذا الانسان هو علة وجود الحياة على هذه السيارة . وأخيرا قد يتردد المرء أيضا اذا كان يعتقد أن الكون هو فى جوهره مادة صرف أتت الحياة فانضافت اليها ؛ ولكننا بينا أن المادة ، والحياة على نحو ما نفهمها ، قد وُجدتا معا متضامنتين . واذا كانت الحال كذلك ، فلا شىء يمنع الفيلسوف من أن يذهب بهذه الفكرة التى يوحى بها اليه المتصوف ، الى أقصاها ، وهى فكرة كونٍ ليس الا الجانب المرئى الملموس من الحب ومن الحاجة الى الحب ، مع كل ما تستتبعه هذه العاطفة المبدعة من ظهور كائنات حية يجد فيها هذا الانفعال تمامه ، وظهور عدد لا نهاية له من الكائنات الحية الأخرى التى

بدونها لا تستطيع تلك الكائنات الحية أن تظهر ، ووجود نطاق واسع من المادية بدونه لا يمكن أن تكون حياة .

اننا ، ولا شك ، نتجاوز فى هذا ما انتهينا اليه فى كتابنا « التطور الخالق » . فقد أردنا هنالك ، ألا نبعد عن الوقائع ما وسعنا ذلك . وما قلنا شيئا الا أتت التجربة مؤيدة له . وقبل أن يأتى هذا التأييد كنا ننتهى الى نتائج يخولنا المنهج الفلسفى ، على نحو ما نفهمه ، أن نعدها صحيحة . أما هنا فنحن فى نطاق ما يمكن أن يكون صحيحا . ولكننا نعود فنقول : ان اليقين الفلسفى على درجات ، وهو يستعين بالحدس كما يستعين بالبرهان . واذا كان من الممكن أن يمد الحدس القائم على العلم فلن يكون ذلك الا بالحدس الصوفى . والواقع أن النتائج التى أتينا على عرضها تتم اتماما طبيعيا ، وان لم يكن ضروريا ، ما انتهينا اليه فى مؤلفاتنا السابقة . ان قوة مبدعة هى الحب ، تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديرة بأن تحب، لقادرة على أن تنثر عوالم تكون ماديتها، من حيث هى نقيض للروحانية الالهية ، معبرة فقط عن التمييز بين ماهو مخلوق وبين من يخلق ، بين الأنغام المتراصفة التى تؤلف اللحن ، وبين العاطفة غير المنقسمة التى تساقطها . وتكون الوثبة الحية والمادة الصرف، فى كل من هذه العوالم ، جانبين من الخلق يتمم أحدهما الآخر . فالحياة تنقسم بالمادة التى تنفذ فيها الى كائنات متميزة ، وتبقى القوى التى تحملها متحدة معا على قدر ما تسمح بذلك مكانية المادة التى تظهرها . ولكن هذا التداخل لم يتحقق على سيارتنا . وكل شىء يحمل على الاعتقاد أن المادة ، التى وجدت ها هنا متممة للحياة ، لا تيسر وثبة الحياة ، فبدلا من أن تظل الدفعة الأصلية متماسكة غير متجزئة حتى

النهاية ، نراها تتطور فى اتجاهات متباعدة . وحتى فى المسار الذى نفذ اليه القسم الجوهرى من هذه الدفعة ، نرى أنها انتهت الى أن استنفدت قوتها ، فانقلبت حركتها المستقيمة الى حركة دائرية . ان الانسانية التى تقيم فى نهاية هذا المسار تدور فى هذه الدائرة . ذلك ما انتهينا اليه . وما علينا ، اذا أردنا أن نتخطى هذه النتيجة ، بعيدين عن الافتراضات الهوائية ، الا أن نستهدى بالصوفية . لقد قرنا وجود التيار الحيوى الذى ينفذ فى المادة والذى هو ولا شك علة وجودها ، ولم نتساءل بعد أليس لهذه الانسانية التى تقيم فى نهاية اتجاهه الرئيسى من علة وجود غير ذاتها ؟ أما الحدس الصوفى فانه يلقى هذا السؤال المزدوج بالاجابة عليه ، فيقول : ان الكائنات قد وجدت حتى يُحِب وتُحَب، لأن القدرة الخالقه المبدعة انما هى حب . ولما كانت منفصلة عن الله الذى هو هذه القدرة نفسها كان لا يمكن أن توجد الا فى كون ، فكان الكون . وفى جزء من هذا الكون ، هو هذه السيارة التى نعيش فوقها، وربما المجموعة الشمسية كلها ، كان لابد لهذه الكائنات ، حتى توجد، أن تؤلف نوعا ؛ وهذا النوع اســتدعى بالضرورة طائفة من الأنواع كانت له الموطىء أو العضد أو الثفالة . أما فى غير هــذا الجزء فلعله لا يوجد الا أفراد متميزون تميزا أساسيا ، هذا اذا فرضنا أنهم كذلك كثرة وأنهم فانون . ولعل هذه الأفراد قد وجدت كاملة دفعة واحدة . أما على الأرض ، فالنوع ، وهو علة وجود سائر الأنواع ، ليس الا جزءا من ذاته . وما كان لهأن يحلم فى أن يصبح كل ذاته لولا أن بعض أفراده قد استطاعوا ، بجهد فردى انضاف الى عمل الحيــاة العام ، أن يحطموا المقاومة التى كانت تبديها الأداة ، وأن ينتصروا على المادية فيدركوا الله . وأولئك هم الصوفية . لقد شقوا طريقا يستطيع آخرون

أن يسيروا فيه ، وانهم بذلك يدلون الفيلسوف من أين تأتى الحياة والى أين تذهب .

ولا يكل الناس من تكرار أن ليس الانسان شيئا على هذه الأرض ، ولا الأرض فى هذا الكون . ومع ذلك فان الانسان ، حتى بجسده ، لا يشغل فقط هذا المكان الضيق الذى ينسب اليه عادة ، والذى اكتفى به باسكال نفسه حين قال ان هذه « القصبة المفكرة » ليست من الناحية المادية الا « قصبة » لا أكثر . ذلك أنه اذا كان جسدنا هو المادة التى ينصب عليها الشعور فانه ملازم للشعور ، فيشمل كل ما ندركـ ، ويذهب حتى النجوم . ولكن ذلك الجسم الواسع ، الذى هو الكون ، يتغير فى كل لحظة بل يتغير فى بعض الأحيان تغيرا أساسيا فى جزء من ذاته يشغل منه المركز ويقيم فى حيز صغير . بينما الجسم الداخلى المركزى الثابت بعض الثبات حاضر باستمرار ، بل هو فاعل أيضا لا حاضر فحسب ، فيه فقط نستطيع أن نحركـ أجزاء أخرى منه ، ولما كان العمل هو المهم فى الأمر ، وكان من المفهوم أننا نوجد حيث نعمل ، تعودنا على أن نحبس الشعور فى الجسم الصغير ونهمل الجسم الواسع . وساعد على ذلك العلم ، الذى يعد الادراكـ الخارجى حادثة ثانوية ملحقة بالعمليات الداخلية الدماغية التى تقابله . وكل ما ندركه من الجسم الأكبر ما هو فى نظره الا شبح يلقيه الجسم الأصغر الى الخارج . ولقد سبق أن فضحنا هذا الوهم الذى تنطوى عليه هذه الميتافيزياء (١) .

---

(١) « المادة والذاكرة » ، باريس ١٨٩٦ ، الفصل كله .

فلئن كان سطح جسمنا الصغير المنظم (والمنظم وفقا لغاية العمل المباشر) هو موضع حركاتنا الفعلية ، فان جسمنا الكبير غير الحى هو موضع أفعالنا الامكانية والممكنة نظريا . ولكن لما كانت مراكز الادراك فى الدماغ هى الكشافة والممهدة لهذه الأفعال الامكانية ، وهى التى ترسم مخططها داخليا ، فان كل شىء يجرى كما لو كانت ادراكاتنا الخارجيـــة يوجدها الدماغ ثم يلقيها فى المكان . ولكن الحقيقــة غير هذا تماما . ونحن موجودون فعليا فى كل ما تدرك ، ولو بأجزاء من ذاتنا تتغير بلا انقطاع وليس فيها الا أفعال امكانية . فاذا نظرنا الى الأمور بهذا المنظار لم نقل عن جسمنا انه قطرة تائهة فى خضم الكون الواسع .

ونحن حين تتحدث عن صغر الانسان وكبر الكون فانما نفكر فى تعقد هذا الكون مثلما نفكر فى اتساعه . فالشخص يبدو لنا بسيطا ، بينما العالم المادى معقد تعقيدا يتحدى كل خيال ، حتى أن أصغر جزىء مرئى من المادة عالم قائم بذاته . ولذلك صعب علينا أن نسلم أن هذا الكون لم يوجد الا من أجل هذاالانسان . ولكن فلنهون علينا ، فرب أمر ، اذا لم تحسن النظر اليه ، قسمته الى أجزاء لا حصر لعددها بينما هو فى حقيقته كل بسيط . أنقل يدك من نقطة الى أخرى : ان هذه الحركة هى بالنسبة اليك ، أنت الذى تدركهـــا من داخل ،حركة لاتتجزأ ، أما أنا ، الذى ألمحها من خارج ، وأوجه انتباهى الى المسافة المقطوعة ، فانى أقول لنفسى : لابد أن الحركة قد اجتازت أولا النصف الأول من المسافة ، ثم نصف النصف الثانى ثم نصف الباقى وهكذا دواليك : وقد أســـتمر فى العد مليارات من السنين ثم لا أنتهى الى استنفاد الأفعال التى تنقسم اليها فى نظرى الحركة التى تشعر أنت أنها

غير منقسمة . وهكذا فان الحركة التى تخلق النوع الانسانى ، أو قل بصــورة عامة ، تخلق ما يكون موضــوعا لحب الخالق ، قد تتطلب شروطا ، ثم تقتضى هذه الشروط شروطا أخرى ، ثم تجر هذه شروطا ثالثة وهكذا دواليك ، الى غير نهاية . وما ان نفكر فى هذه الكثرة حتى ينتابنا دوار . ولكنها مع ذلك ليست الا القفا من كلٍ لا ينقسم . نعم ، ان الأفعال التى لا نهاية لعددها والتى نقسم اليها حركة اليد هى أفعال امكانية فحسب ، وهى انما كانت ضرورية فى امكانيتها لتحقق الحركة بالفعل ، بينما الأجزاء المكونة للكون ، وأجزاء هذه الأجزاء ، هى وقائع موجودة ، وللحى منها من التلقائية ما قد يصل به الى الحرية فى العمل . ولذلك فنحن لا ندعى أن صلة المعقد بالبسيط هى نفسها فى الحالين . ولكنا أردنا فقط أن نبين بهذا التشبيه أن التعقيد ، ولو كان كبيرا لا حد له ، ليس دليلا على القيمة والشأن ، وأن الوجود البسيط قد يقتضى شروطا تتسلسل الى غير نهاية .

والنتيجة التى نخلص اليها حين ننسب للانسان مثل هذا المكان ، ونعزو للحياة مثل هــذا المعنى ، تبدو نتيجة تفاؤلية . ولكن سرعان ماتتراءى لنا طائفة الآلام التى تغشى ميدان الحياة ، من أحط مراتب الشعور حتى أعلاها فى الانسان . على أن الألم فى طائفة الحيوانات هو على غير ما يتصور الانسان . واذا كنــا لا نذهب الى الأخذ بنظرية ديكارت فى الحيوانات ـــ الآلات ، فاننا نستطيع أن نقدر أن الألم يكون ضئيلا جدا فى كائنات ليس لها ذاكرة فعالة ، فما تصل حاضرها بماضيها ، ولا هى أشخاص تماما . ان شعورها لمن طبيعة سرنمية ، فليس للذاتها وآلامها ذلك الترجيع العميق الدائم الذى للذاتنا وآلامنا

نحن . وهل تعد الآلام التى يشعر بها الانسان فى الأحلام آلاما حقيقية؟
بل أنظر الى الانسان نفسه : ألا يرجع الألم الجسمى فى معظم الأحيان
الى التهور وقلة التبصر ، أو الى رغبات مرهفة ، وحاجات مصطنعة .
أما الألم النفسى فهو ناجم كذلك عن خطأ منا . وعلى كل حال ، فما
كان ليكون شديدا لولا أننا أسرفنا فى اثارة عاطفتنا حتى غدت مريضة.
ان ألمنا ليمتد ويتكاثر الى غير نهاية بتفكيرنا فيه . والخلاصة أن فى
وسعنا أن نضيف بعض الفقرات الى « الهيات » ليبنتس . ولكننا
لا نريد ذلك . فقد تروق أمثال هذه التأملات فيلسوفا يخلو الى نفسه
فى الوحدة . أما الأم التى فقدت ابنها فما عسانا قائلين لها ؟ لالا ! ان
الألم لواقع مرعب، وانه لتفاؤل واهن أن نعرّف الشر قبليا ، ولورددناه
الى ماهو فعليا ، بأنه نقص الخير ! ولكن فلننظر الى هاتين الظاهرتين .
ألا ترون أنهما دليل على تفاؤل واقعى ؟ أولاهما أن الانسانية تحرص
على الحياة ، فهى اذن تراها فى مجموعها حسنة . والثانية أن ثمة
فرحا لا شائبة فيه يعلو على اللذةويعلو على الألم ، وهو الحالة النفسية
النهائية التى يبلغها الصوفى . وبهذا المعنى المزدوج ، ومن وجهتى النظر
هاتين ، ترون أن التفاؤل يفرض نفسه فرضا من غير أن يتطوع
الفيلسوف للدفاع عن الله . قد يقال : ولكن ، لئن كانت الحياة حسنة
فى جملتها فانها تكون أحسن بغير الألم ، وان الألم لا يمكن أن يريده
اله هو اله حب . ولكن ما الذى يبرهن على أن الألم قد أراده الله ؟
لقد بينا أن ما يظهر ، من جانب ، كثرةً هائلة من الأشياء ، الألم واحد
منها ، يمكن أن يبدو من جانب آخر فعلا غير منقسم ، بحيث أن حذف
قسم من الأقسام معناه حزف الكل . وقد يجاب على هذا أيضا بأنه
كان فى الامكان أن يكون الكل غير ذلك ، بحيث لا يكون الألم

حزءا منه ، وأن الحياة كان يمكن أن تكون اذن خيرا مما هى . وقد يستنتجون من ذلك أنه ان صح حقا وجود مبدأ ، وكان هذا المبدأ حيا، فانه لا يقدر على كل شيء ، ولن يكون اذن الها . ولكن هـذه هى المسألة فى الواقع: ما معنى «القدرة الكلية»؟ لقد بينا أن فكرة «اللاشيء» شبيهة بفكرة الدائرة المربعة ، فسرعان ما تضمحل بالتحليل ، فمـا تخلف وراءها غير اللفظ ، وأنها اذن فكرة زائفة . أفليس الأمر كذلك بالنسبة الى فكرة « كل شيء » ، اذا كان المقصود بهذه الكلمة ليس مجموع الواقع فحسب ، بل مجموع ما هو ممكن أيضا ؟ أما أنا فقد أستطيع أن أتصور شيئا ما حين يحدثوننى عن مجموع ما هو موجود ، ولكننى لا أرى فى مجموع ما ليس بموجود الا كلمات لا أكثر . واذن فهذا الاعتراض مستمد هو كذلك من فكرة زائفة ، وكائن لفظى . بل نذهب الى أبعد من ذلك فنقول ان هذا الاعتراض يقوم على سلسلة من الحجج تنطوى على خطأ أساسى فى المنهج ، فنحن نبنى قبليا تصورا ما ، نتفق على أن نقول عنه انه فكرة الله ، ثم نمضى نستنتج من هذا التصور الصفات التى ينبغى أن تتوفر فى العالم ، فاذا لم تتوفر قلنا ان الله غير موجود . ولكن ، اذا كان ينبغى للفلسفة أن تكون وليـدة التجربة والبرهان ، وجب أن تسير فى عكس هذا الاتجاه ، فتسأل التجربة ما يمكن أن تطلعنا عليه عن كائن عال على الواقع المحسوس، عال على الشعور الانسانى ، وبعد ذلك تحدد طبيعة الله بالتفكير على أساس هذه التجربة . وهكذا فان نفس الأسـباب التى تحملنا على الاعتقاد بوجود الله تبين لنا طبيعته ، فما نستنتج وجوده أو عدم وجوده من مفهوم اتفاقى كوناه عن طبيعته . فاذا اتفقنا على هذه النقطة كان فى وسعنا أن نتحدث عن القدرة الكلية التى لله على هدى . ونحن نجد

أمثال هذه التعابير تجرى على ألســنة المتصوفين الذين نرجع اليهم خاصةً فى الأمور التى تتصل بالتجربة الالهية . وبدهى أنهم يعنــون بها قوة لا حدود لها ، قوة على الخلق والحب تفوق كل خيال . انهم لا يستحضرون تصورا مغلقا ، ولا يعرفون الله بتعريف نستخلص منه طبيعة الكون أو ما يجب أن يكون عليه الكون . وهذه الطريقة نفسها يجب أن تطبق على كافة مسائل ما بعد الموت . قد نضع قبليا ، كما فعل أفلاطون ، تعريفا للنفس ، فنقول انها لاتحلل لأنها بسيطة ، ولا تفسد لأنها غير منقسمة ، وانها بطبيعتها خالدة ، ثم ننتقل من ذلك عن طريق الاستنتاج الى فكرة هبوط النفوس فى الزمن ، ففكرة العــود الى الأبدية . ولكن ماذا تقولون لامرىء ينكر وجود النفس المعرّفة على هذا النحو ، وكيف تستطيعون أن تحلوا المسائل المتصلة بالنفس الواقعية ، وأصلها الواقعى ، ومصيرها الواقعى ، حــلا واقعيا ، بل كيف تستطيعون أن تطرحوها فى تعابير واقعية ، وكل ما فعلتم أنكم تتأملون تأملا نظريا فى مفهوم فكرى قد يكون فارغا ، أو وضــحتم اتفاقيا معنى كلمة وضعها المجتمع لجزء من الواقع اقتطعه لســـهولة التخاطب ؟ ان التقرير يظل عقيمــا مادام التعريف اتفاقيــا . والمفهوم الأفلاطونى لم يتقدم بمعرفتنا عن النفس قيد شعرة ، رغم ألفى سنة انقضت فى التأمل على أساسه . لقد كان مفهوما نهائيا كمفهوم المثلث وللأسباب نفسها . ولم نفهم مع ذلك أن مشكلة النفس ، ان كانت موجودة حقــا ، فبعبارات تجريبية انما يجب أن تطرح ، وبحدود تجريبية كذلك يجب أن تمشى فى طريق الحل رويدا وجزئيا . ولا نريد الآن أن نعود الى موضوع عالجناه فى غير هذا الكتاب . ولكننا نذكر فقط أن ملاحظة الحوادث ، السليم منها والمرضى ، بالحواس والشعور،

تبين لنا نقص التفسيرات الفيزيولوجية للذاكرة ، وأنه يستحيل أن ننسب حفظ الذكريات للدماغ ، وانما نستطيع أن نتابع الانبساطات المتعاقبة للذاكرة منذ تضيق فما تنفرج الا عما هو ضرورى للعمل الحاضر ضرورة ماسة ، حتى آخر مرتبة لها حيث تنفض الماضى الذى لا يندثر كلّه . وقد قلنا على سبيل التشبيه اننا نصعد بهذا من قمة المخروط الى قاعدته . ان المخروط يتصل ، فى قمته فقط ، بالمادة . ولكننا ما نكاد نجوز القمة حتى ندخل فى ميدان جديد . فما هو هذا الميدان الجديد ؟ سموه روحا ، أوسموه ان شئتم نفسا ، على أن نصلح الاستعمال اللغوى ، فندرج تحت هذه الكلمة مجموعة من التجارب، لا تعريفا اتفاقيا . ومن هذا البحث التجريبى نخلص الى امكان أو احتمال بقاء النفس بعد الجسد لأننا نكون لاحظنا ، وكأنما لمسنا باليد ، منذ الآن ، فى هذه الحياة الدنيا ، شيئا من استقلال هذه النفس عن الجسد . ولن يكون هذا الخلود الا وجها من وجوه هذا الاستقلال . نعم ، ان معرفتنا بظروف البقاء بعد الموت ، ولاسيما بمدته ستكون ناقصة جدا : أهو بقاء الى حين أم بقاء أبدى ؟ على أننا نكون ، على الأقل ، اهتدينا الى نقطة يمكن أن تتناولها التجربة ، فيصبح فى الامكان أن تقرر الحقيقة تقريرا لا رد عليه ، ويغدو من الممكن أن تسير معرفتنا فى طريق التقدم . ذلكم ما أسميناه بتجربة العالم الأدنى ، فاذا انتقلنا الآن الى العالم الأعلى وجدنا تجربة من نوع آخر هى الحدس الصوفى ، وهو مشاركة فى الجوهر الالهى . فهل تلتقى هاتان التجربتان ؟ هذا البقاء بعد الحياة الذى يبدو مضمونا لكل النفوس ، لمجرد أن قسما من نشاطها مستقل عن الجسد منذ اليوم ، هل يكون كالبقاء الذى تناله النفوس الممتازة منذ هذا العالم الأدنى ؟

لا شيء يفيدنا فى ذلك علماً غير أمرين همـا تمديد هاتين التجربتين وتعمقهما . فالمشكلة تظل اذن مفتوحة ولكننا حصلنا فيما يتصل بنقاط أساسية على نتيجة لها من الاحتمال ما يمكن أن يقلبها الى يقين ، وحصلنا فيما يتصل بمعرفة النفس والمصير على امكان تقدم لا نهاية له . وما هذا بالأمر الهين . نعم ان هذا الحل لن يرضى فى أول الأمر ذينك المذهبين اللذين يختصمان حول تعريف النفس قبليا فينفى الأول نفيا باتا ، ويثبت الثانى اثباتا قاطعا . فأما الذين ينفون لأنهم يرون أن هذا بنيان فكرى قد يكون فارغا ، فسوف يستمرون فى انكارهم ولو رأوا التجربة التى يؤتى بها اليهم ، وسوف يعتقدون أن المشكلة ما زالت كما كانت . وأما الذين يثبتون فلن ينظروا الى هذه الأفكار ، التى تصرح هى نفسها أنها مؤقتة وقابلة للاكتمال ، الا نظرة ازدراء ، ولن يروا فيها الا رأيهم الخاص "أضعف و"أفقر " وسيلبثون طويلا لايفهمون أن رأيهم انما كان مستخلصا بكامله من اللغة الدارجة . نعم ، ان المجتمع حين يتحدث عن النفس يتبع بعض ماتوحى به التجربة الداخلية . ولكنه قد صنع هذا الكلمة كما صنع سائر الكلمات لسهولتها وموافقتها ، وهو يعنى بها شيئا فوق الجسد . وكلما كان التمييز أعمق كانت الكلمة تفى بما وجدت له على نحو أتم . وهذا التمييز لا يكون أعمق الا اذا جعلوا من خصائص النفس مجرد نقائض لخصائص المادة . وهـــذه هى الفكرة التى استمدها الفيلسوف فى معظم الأحيان من المجتمع عن طريق اللغة . وهى انما تمثل الروحية التامة لأنها تذهب الى الطرف الأقصى من شيء ما . ولكن هذا ليس الا نفيا ، والفراغ لا يمكن أن "يستمد منه شيء ، ومعرفة نفس كهـــذه هى بطبيعة الحال غـــير قابلة للتقدم . ناهيك عن أن هذه الفكرة سرعان ما ترن رنين الأجوف حين

تقرعهـــا فلفسفةً مناقضة لها . فكم يكون من الأفضل أن نرجع الى ايحاءات الشعور الغامضة التى بدأنا بها ، فنتعمقها حتى تتأدى الى الحدس النير ؟ هذا هو المنهج الذى ننادى به . ونعود فنقول انه لن يرضى لا هؤلاء ولا أولئك ، وانه ليُخشى فى تطبيقه ، أن يقع المرء بين القشرة والشجرة . ولكن لا ضير ! فان القشرة لتنشق اذا ما امتلأت الشجرة الهرمة بدفعة من النسغ جديدة .

الفصل الرابع

نظرات أخيرة
الآلية والصّوفية

كان من النتائج التى خلصنا اليها أن ميزنا بين المغلق والمفتوح فى ميدان الاجتماع فالمجتمع المغلق هو المجتمع الذى يتماسك أفراده فيما بينهم ، غير حافلين بسائر الناس ، مستعدين دوما لهجوم أو دفاع ، مقتصرين أخيرا على موقف القتال ، وذلك هو المجتمع الانسانى الأول. ولهذا المجتمع خلق الانسان ، كما خلقت النملة لقرية النمل . واذا كان لا ينبغى أن نقسر المشابهة ، فيجب أن نلاحظ مع ذلك أن الحشرات غشائية الجناح واقعة فى نهاية أحد المسارين الرئيسيين للتطور الحيوانى ، كما أن المجتمعات الانسانية واقعة فى نهاية المسار الآخر ، وأنهما على ذلك صنوان . نعم ، ان للجماعات الأولى شكلا مجمدا ، بينما الثانية تتبدل . وتلك تخضع للغريزة ، بينما تخضع هذه للعقل . لكن لئن كانت الطبيعة قد زودتنا بالعقل ، فجعلتنا بذلك أحرارا فى اختيار الطراز الاجتماعى الذى نشاء ، فقد فرضت علينا أن نعيش جماعة . وثمة قوة اتجاه دائمة ، هى من النفس بمثابة الثقالة من الجسم ، تضمن التحام الجماعة ، بتوجيهها ارادات الأفراد فى اتجاه واحد ، وذلك هو الالزام الاخلاقى . وقد بينا أنه يتسع فى المجتمع الذى ينفتح ، الا أنه قد وجد فى الأصل لمجتمع مغلق . وبينا أن المجتمع لا يستطيع أن يعيش ، وأن يتفادى بعض ما للعقل من فعل هدام ، وأن يصون كل فرد من أفراده ، ويبث فيه الثقة اللازمة ، الا بدين هو وليد الوظيفة

الخرافية . ان هذا الدين الذى أسميناه سكونيا ، وهذا الالزام الذى يقوم على الضغط هما قوام المجتمع المغلق .

والانتقال من المجتمع المغلق الى المجتمع المفتوح ، أعنى من المدينة الى الانسانية ، لا يكون بالتوسع أبدا . لأنهما ليسا من طبيعة واحدة. ان المجتمع المفتوح هو الذى يشمل ، مبدئيا ، الانسانية بكاملها ، تحلم به من حين الى حين نفوس صفوة ، وفى كل مرة ، يتحقق شيء منه فى مبدعات تسمح الواحدة منها ، لما تحدثه فى الانسان من تغير ضعيف أو عميق ، بالتغلب على صعوبات كانت الى ذلك الحين لا تغلب. ولكن ، فى كل مرة أيضا ، تنغلق الدائرة بعد أن انفتحت الى حين ، وينسكب قسم من الجديد فى قالب القديم ، ويغدو التطلع الفردى ضغطا اجتماعيا ، ويغشى الالزام كل شيء . وبعد ، فهل تتم هذه التقدمات فى اتجاه واحد ؟ الواقع أننا متى أسميناها تقدمات ، نكون قد سلمنا بأن اتجاهها واحد ، وكل تقدم منها يكون عندئذ خطوة الى الأمام . ولكن هذا ليس الا تشبيها . فلو صح أن هناك اتجاها مرسوما من قبل نتقدم فيه ، لأمكن التنبؤ بالتجديدات الأخلاقية ، ولا كان عندئذ ثمة حاجة الى جهد مبدع يخلق كل واحد منها ، اذ يمكن أن يعتَّرف الأخير منها بتصور ، ثم يقال ان التجديدات الأخرى تحتوى على مقدار يقل أو يكثر مما يتضمنه هذا التصور ، وانها جميعا كانت تسير اليه . ولكن الأمور لا تتخذ هذه الصورة الا بنظرة خلفية ، فالتبدلات كانت فى الواقع كيفية لا كمية ، وكانت تند عن كل تنبؤ ، ومع ذلك فان بينها ، فى ذاتها لا فى تعبيرها التصورى ، عنصرا مشتركا ، فجميعها تريد أن تفتح ما كان مغلقا ، والجماعة التى تكون قبل الانفتاح الأول منطوية على ذاتها ترتد ، بكل منها ، الى الانسانية كافة . وأكثر من

ذلك أن هذه الجهود المتعاقبة ، ان لم تكن على وجه الدقة تحقيقا تدريجيا لمثل أعلى ، لأن الفكرة المصوغة مقدما لا يمكن أن تمثل مجموعة من المكتسبات يخلق كل منها ، اذ يخلق ، فكرته الخاصة ، فان من الممكن مع ذلك أن تتلخص هذه الجهود المتعددة فى جهد وحيد ، هو تلك الوثبة التى أدت الى المجتمعات المغلقة ، حين لم تعد قادرة على أن تجرف المادة ، وانما ظهر بعد ذلك أناس ممتازون ، قاموا مقام النوع ، فسعوا اليها واستردوها . وهكذا استمرت هذه الوثبة عن طريق عدد من الأفراد يعد كل منهم نوعا مؤلفا من فرد واحد . فاذا كان شعور الفرد بها تاما ، وكانت هدبات الحدس التى تحف بالعقل من السعة بحيث تحيط بموضوعها كله ، كانت تلك هى الصوفية . والدين الحركى الذى ينبثق على هذا النحو مباين للدين السكونى ، وليد الوظيفة الخرافية ، مباينة المجتمع المفتوح للجتمع المغلق . ولكن: كما أن التطلع الأخلاقى الجديد لا يصبح ذا جسد الا بأخذه من الدين المغلق صورته الطبيعية ، وهى الالزام ، فكذلك الدين الحركى لا يذيع الا بصور ورموز تقدمها له الوظيفة الخرافية . ولا لزوم للعودة الى هذه النقاط المختلفة . وانما أردنا فقط أن نلح فى التمييز بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح .

فاذا ما أولينا هذا التمييز انتباها ، رأينا كثيرا من كبريات المشكلات تتبدد ، ورأينا مشاكل أخرى تطرح بعبارات جديدة . ترى حين ينتقد الناس الدين أو ينتصرون له ، هل يعنون حقا العنصر الدينى النوعى فيه؟ انهم اذ يؤيدون أو ينتقدون ، يتناولون بالتأييد أو النقد قصصا قد يكون الدين فى حاجة اليها ليحصل على حالة نفسية تنتشر ، ولكن جوهر الدين انما هو هذه الحالة النفسية . انهم يناقشون التعاريف

التى يضعها ، والنظريات التى يطرحها . والدين ، ان اتخذ الميتافيزياء جسدا له ، فقد كان فى وسعه أن يتخذ جسدا غيرها ، أو أن لا يتخذ جسدا البتة · والخطأ هو أن يُظن أننا بالنمو أو الاكتمال ننتقل من السكونى الى الحركى ، من البرهان أو الخرافة ، ولو كانت صحيحة ، الى الحدس . انهم بهذا يخلطون بين الشىء ذاته ، وبين تعبيره أو رمزه. وهذا هو الخطأ الذى تقع فيه ، عادةً ، النزعةُ العقلية المغرقة ، ونحن نجده فى ميدان الدين والأخلاق على حد سواء · ان هناك أخلاقـا سكونية هى التى توجد فعلا ، فى لحظة معينة ، ومجتمع معين ، ثم تثبت فى العادات والأفكار والمؤسسات ، ويرجع طابعها الالزامى الى ضرورة الحيا حياةً اجتماعية،مما اقتضته الطبيعة . وهناك أخلاق حركية ،هى وثبة ، وهى تتصل بالحياة عامة ، وتبدع الطبيعة التى أبدعت الضرورة الاجتماعية . فأما الالزام الأول ، من حيث هو ضغط ، فهو تحت عقلى. وأما الثـانى ، من حيث هو تطلع ، فهو فوق عقلى ، ولكن العقـل ينبجس ، وهو يحاول أن يبحث عن الباعث فى كل أمر من الأوامر ، أى عن المحتوى العقلى لكل منها . ولما كان العقل مذهبيا ، فقد حسب أن حل المشكلة يكون برد جميع البواعث الأخلاقية الى باعث واحد . ولم يكن عليه فى الواقع الا أن يقوم بعملية اختيار ؛ فما من مبدأ للعمـل (المنفعة العامة ، المنفعة الفردية ، حب الذات ، العطف ، الشـفقة ، الانسجام العقلى) الا ويكاد يمكن أن تُستنتج منه الأخلاق المعمول بها عامة . ان فى سهولة هذه العملية ، وفى طابع التقريب فى النتيجـة التى ينتهون اليها ، ما ينبغى أن يجعلنا نرتاب فى أمرها . فكيف يمكن أن تُستخلص قواعد فى السـلوك تكاد تكون واحـدة ، من مبادىء مختلفة بعضها عن بعض كل هذا الاختلاف ، الا أن يكون الفيلسوف

لا يتناول هذه المبادىء فى حقيقتها النوعية ؟ الواقع أنه التقطها من البيئة الاجتماعية ، وفى البيئة الاجتماعية يختلط كل شيء ، حتى ان الغرور والأنانية ، مثقلان بالروح الاجتمـاعية ، فلا غرابة أن يجـد الفيلسوف فى كل من هذه المبادىء الأخلاق التى وضعتها البيئة فيه . الا أن الأخلاق تبقى عندئذ بغير تفسير ؛ وكان ينبغى له أن يحفر فى الحياة الاجتماعية التى هى انتظام اقتضته الطبيعة ، وأن يحفـر فى الطبيعة نفسها التى هى مخلوقة للحياة عامة ، حتى يصل الى جـذر الأخلاق . وهذا ما لا يمكن أن تصل اليه النزعة العقلية المحضة . فان كل ما تفعله النزعة العقلية هو اسداء النصائح ، وايراد الحجج ، وهذه الحجج لا شيء يمنعنا من أن نردها بحجج مثلها . والحق أن هـذه النزعة تضمر دائما أن الباعث الذى نذكره باعث « مفضل » على غيره ، وأن بين البواعث تفاوتا فى القيمة ، وأن ثمة مثلا أعلى اليه ينبغى أن يوجه الواقع . وبهذا تجد لها ملاذا فى مثال الخـير الذى قالت به النظرية الأفلاطونية ، والذى يسود كل المثل الأخرى : فكل بواعث العمل تندرج تحت مثال الخير على سلم مدرج ، وكلما كان الباعث أقرب اليه كان أشرف وهكذا تكون جاذبية الخير مبدأ الالزام . ولكن بأى علامة نعرف أن سلوكا ما هو قريب من الخير المثالى أو بعيد عنه ؟ اذا عرفنا هذه العلامة ، كانت هى الأمر الجوهرى ، ولا حاجة عندئذ الى مثال الخير . ثم أنى لهذا المثال أن يخلق الزاما صارما ، لا سيما كالالزام الذى يفرضه العرف فى المجتمعات البدائية المغلقة !! الحقيقة أن المثل الأعلى لا يصبح الزاميا ، الا بعد أن كان فعالا ، بل ما هو الا لفظة نسمى بها النتيجة التى نفرضها فى نهاية هـذا الفعل الذى نشعر أنه متصل ، أى ما هو الا النهاية الافتراضية للحركة التى

تهزنا مقدما . واذن فنحن نجد فى أعماق كل النظريات ذينك الوهمين اللذين فضحناهما غير مرة : أولهما ، وهو عام جدا ، هو تصور الحركة على أنها تناقص تدريجى فى المسافة الواقعة بين وضع المتحرك ، وهو وضع سكون ، وبين الحد الذى يُفترض أنه وصل اليه ، وهو وضع سكون أيضا . على حين أن هذه الأوضاع ليست فى الواقع الا مناظر التقطها الفكر للحركة التى لا تتجزأ . ولهذا فمن المستحيل أن نبنى الحركة الحقة ، أعنى التطلع والضغط اللذين يتكون منهما الالزام على نحو مباشر أو غير مباشر . والوهم الثانى يتصل بتطور الحياة ، بوجه أخص . لقد رأوا أن المجرى التطورى بدأ بنقطة ما ، فأرادوا أن يستنتجوا من ذلك أن هذه النقطة قد بُلغت ، هى أيضا ، بمجرى تطورى كذلك . على حين أن التطور السابق كان يمكن أن يكون غير ما كان ، بل من الممكن أن لا يكون قبل ذلك الحين تطور ما . ورأوا الأخلاق تغتنى بالتدريج ، فاستنتجوا من ذلك أن ليس ثمة أخلاق بدائية لا تُردّ الى غيرها ، خُلقت مع الانسان . على حين أنه يجب أن تفترض أن هذه الأخلاق البدائية قد ظهرت منذ ظهر النوع الانسانى ، وأن قد كان فى المبدأ مجتمع مغلق .

وبعد ، فهذا التمييز بين المغلق والمفتوح ، وهو ضرورى لحل المسائل النظرية أو تبديدها ، هل يفيدنا عمليا ؟ لو أن المجتمع المغلق يتكون بأن ينغلق المجتمع بعد أن انفتح الى حين ، لما كان لهذا التفريق كبير فائدة . ومهما نوغل عندئذ فى الماضى فلن نصل أبدا الى البدائى ، ولن يكون الطبيعى الا تأصل المكتسب . ولكننا عرفنا أن الحقيقة غير هذا ، فهناك طبيعة أساسية وهناك مكتسبات ، وهذه المكتسبات تضاف الى الطبيعة ، فتحاكيها ، ولكنها لا تتحد بها ، وعلى هذا يمكن الوصول

تدريجيا الى المجتمع المغلق الأول الذى يلائم مخططه العـام مخطط النوع ، كما تلائم القرية نملتها ، مع هذا الفـارق وهو أن تفاصيل التنظيم الاجتماعى فى الحالة الثانية هى المرسومة مقدما ، بينما لا يوجد فى الحالة الأولى الا الخطوط الكبرى ، وبعض الاتجاهات ، وقدر من التحديد الطبيعى كاف لأن يؤمن للأفراد وسطا اجتمـاعيا ملائما . ولا يكون لمعرفة هذا المخطط الا فائدة تأريخية لو أن الاستعدادات تمحوها استعدادات أخرى . ولكن الطبيعة لا تندثر ، حتى أن قول من قال : « اطردوا الطبيعى فما يلبث أن يعود مهرولا » قول خطأ ، لأن الطبيعى لا يمكن أن يطرد أبدا . انه مقيم لا يحول ، وأنتم تعرفون ما قلناه بصدد انتقال الصفات المكتسبة . انه ليس من المحتمـل أن تنتقل عادة من العادات أبدا . واذا تم شىء من هذا يوما ، فمرده الى اجتماع عرضى لعدد كبير جدا من الشروط الملائمة ، لن يتكرر عددا كافيا من المرات حتى يغرس العادة فى النـوع . ولكن المكتسبات الروحية تودَع فى العادات والمؤسسات واللغة ، ثم تنتقل بالتربية التى تتلقاها فى كل لحظة ، وهكذا تنتقل العادات من جيل الى جيـل ، فنحسب أنها وراثية . الا أن كل شىء يغرى بذلك التأويل الخاطىء : من أنانية فى غير موضعها ، وتفاؤل سطحى ، وجهل بطبيعة التطـور الحقيقية ، وخلط شائع بين الميل الفطرى ، وهو الذى ينتقل فى الواقع من الوالد الى ولده ، وبين العادة المكتسبة ، وهى فى الغالب عالقـة بالميل علوقا . حتى لقد أثر هذا الاعتقاد فى العالم الوضعى نفسه ، فأخذه هذا عن الرأى العام ، على ضآلة عدد الحوادث التى تؤيده ، ثم رده الى الرأى العام مدعما بسلطانه الذى لا يُدفع . ولا أدل على ذلك من آراء هربرت سبنسر البيولوجية والسيكولوجية . انها تقوم

جميعا تقريبا على فكرة الانتقال الوراثى فى الصفات المكتسبة . حتى لقد تغلغلت ابان ذيوعها ، فى المذهب التطورى الذى قال به العلماء ، وهى لم تكن عند سبنسر الا تعميما لرأى فى التطور الاجتماعى عرضه فى مؤلفاته الأولى ؛ فدراسة المجتمعات هى التى استأثرت بعنايته فى أول الأمر ، ولم يتجه الى حوادث الحياة الا بعد ذلك . وعلى هذا فالمذهب الاجتماعى الذى يحسب أنه أخذ عن علم الحياة فكرة انتقال المكتسب بالوراثه ، انما يسترد ما عنه أخذ . وهذا الرأى الفلسفى الذى لم يبرهن عليه ، وانما اكتسى مع ذلك زى اليقين العلمى ، بمروره على العلم ، لما يزل فلسفيا ،وهو الآن أبعد عن أن يبرهن عليه منه فى أى وقت مضى . فلنقتصر اذن على الوقائع التى نشاهدها ، والاحتمالات التى توحى بها هذه الوقائع فنرى : أننا اذا جردنا الرجل الحالى مما أودعته فيه التربية المستمرة ، كان كأسلافه الأبعدين تقريبا (١) .

والنتيجة التى نستخلصها من ذلك أنه ما دامت استعدادات النوع لا تزال موجودة ، ثابتة ، فى أعماق كل منا ، فينبغى للمفكر الأخلاقى، والعالم الاجتماعى أن لا يهملاها . نعم انه لم يوهب لغير قليل أن يغوصوا تحت المكتسب ، فتحت الطبيعة ، حتى يبلغوا وثبة الحياة

---

(١) ونقول تقريبا لان هناك تبدلات يحدثها الكائن الحى فى الاساس الذى أورثه اياه والداه . ولكن هذه التبدلات ، لكونها عارضة ، ولكونها تتم فى أى اتجاه كان ، لايمكن أن تنضاف بعضها الى بعض مع الزمن حتى تبدل النوع . أنظر «التطور الخالق» فيما يتصل بالرأى القائل بانتقال الصفات المكتسبة ، وبالنظرية التطورية التى تقوم عليها (الفصل الاول) .

ولنضف الى ذلك ، كما أضفنا من قبل ، أن القفزات الفجائية التى أوجدت النوع الانسانى قد تمت فى أكثر من نقطة من الزمان والمكان .

نفسها . ولو كان هذا الجهد فى مقدور الجميع ، لما كانت الوثبة وقفت عند النوع الانسانى ، كأنما تقف فى درب مسدود ، ولا كانت وقفت عند المجتمع المغلق ؛ ولكن هذا لا يمنع أن هؤلاء الممتازين أرادوا أن يسيِّروا الانسانية معهم ، فلما لم يستطيعوا أن ينقلوا الى النـاس العميق من حالتهم النفسية ، نقلوها اليهم نقلا سطحيا ، فحاولوا أن يعبروا عن الحركى بالسكونى الذى يستطيع المجتمع أن يقبله ، وأن يجعله بالتربية نهائيا . وهم لا يظفرون بهذا الا اذا نظروا الى الطبيعة بعين الاعتبار . وهذه الطبيعـة لا تستطيع الانسانية فى مجموعها أن تقسرها ؛ ولكنها تستطيع أن تحتال عليها ؛ ولن تستطيع ذلك الا اذا عرفت تضاريسها . وتكون هذه المهمة غير ميسورة لو كان ينبغى من أجل ذلك التورط فى دراسة السيكولوجيا عامة : ولكننا هنا أمام جانب خاص من الطبيعة الانسانية هو كونها مهيأة لشكل اجتماعى معين . وقد عرفنا أن هناك مجتمعا انسانيا طبيعيا ، مرسوما فينا على نحو غامض ، وهبت لنا الطبيعة مخططه مقدما ، ثم تركت لعقلنا وارادتنا ملء الحرية فى اتباعه . وهذا المخطط الغامض الناقص هو فى ميدان النشاط العاقل الحر نظير الصورة الواضحة التى نراها فى قرية النمل أو خلية النحل ، فى النهاية الأخرى من التطور . واذن فليس هنـالك الا مخطط بسيط علينا أن نعرفه .

ولكن أين لنا أن نعرفه وقد غشّى المكتسب الطبيعى ؟ قد كنا نرتبك فى الجواب لو كان علينا أن نوجد وسيلة فى البحث قابلة لأن تطبق تطبيقا آليا . الا أننا فى الواقع نستعين هنا بالتلمس والتقاطع ، فنتبع طرائق شتى فى آن واحد ؛ وهذه الطرائق لا تؤدى احداها الا الى احتمالات أو ممكنات ، حتى اذا تداخلت النتائج فيما بينها ، أفنى

بعضها بعضا ، وقوى بعضها البعض الآخر ، وهكذا يكون كل منها محكا للآخر ، ومصححا له . وهكذا ندرس مثلا « البدائيين » ،على أن لا ننسى أن ثمة طبقة من المكتسبات تغشّى الطبيعة ، عندهم أيضا، ولو كانت أقل سمكا مما هى عندنا . وندرس « الأطفال » من غير أن ننسى أن الطبيعة تختلف باختلاف الأعمار ، وأن الطبيعى فى الطفل ليس بالضرورة الطبيعىّ فى الرجل ، ومن غير أن ننسى على وجه الخصوص أن الطفل مقلد ، وأن ما يبدو لنا منه تلقائيا هو فى الغالب نتيجة تربية لقفها منا بدون أن ننتبه نحن الى ذلك . الا أن المنبع الأكبر للمعرفة فى هذا الباب هو الاستبطان أى النظر فى داخل أنفسنا. يجب أن نبحث فى الشعور عن أساس الاجتماعية ، واللا اجتماعية أيضا . وكان من الممكن أن يبدو لنا هذا الأساس واضحا لولا أن وضع فينا المجتمع المتكون العادات والاستعدادات التى نتلاءم بها معه . انه اليوم لا يبدو لنا الا من حين الى حين ، وهو يبدو فى ومضة خاطفة ، فيجب أن نتذكره فنثبته .

ونقول قبل كل شيء ان الانسان قد خلق لمجتمعات صغيرة جدا . فأما أن المجتمعات البدائية كانت كذلك ، فهذا ما يسلم به النـــاس عامة . الا أننا نضيف اليه أن الحالة النفسية الأولى ما زالت موجودة، وانما اختبأت تحت العادات التى لا تكون بدونها حضارة . انها ما زالت موجودة فى أعماق الشعور ، وان كبتت وأصبحت عاجزة ولئن كانت لا تستطيع أن تدفع الى أعمال فهى تتجلى فى أقوال . انظــروا الى أمة كبيرة من الأمم : لقد تحكم الجماعات فيها عن رضى ، ولكن ليت شعرى أى الحكومات صالحة فى نظر الناس ؟ ان الناس يعتقــدون أنهم يكيلون للحكومة مدحا كبيرا حين يقولون انها أقل سوءا من

غيرها ، وانها بهذا المعنى خير من غيرها . ان الاستياء أمر متأصل موروث . وفن حكم شعب كبير هو الفن الوحيد الذى ليس له أساليب تمهيدية ، ولا تربية ناجعة ، خصوصا ما اتصل منه بالوظائف العليا . وما ندرة الرجال السياسيين من ذوى العبقريات العظيمة الا لأن عليهم أن يحلوا فى كل لحظة ، وفى التفصيل ، مشكلة جعلها اتساع المجتمعات من الاستعصاء بمكان حتى ليكاد يستحيل حلها . استعرضوا تاريخ كبريات الأمم الحديثة : انكم واقعون ولا شك على عدد وافر من كبار العلماء ، وكبار الفنانين ، وكبار المحاربين ، وكبار الاختصاصيين فى كل أمر من الأمور . ولكن ما أقل العظام من رجال الدولة !

ان الطبيعة التى أرادت مجتمعات صغيرة ، قد تركت باب اتساعها مفتوحا مع ذلك . فقد أرادت كذلك الحرب ، أو قل على الأقل ، انها ركبت ظروف حياة الانسان على نحو تكون الحرب معه أمرا لا مناص منه . فكانت الحرب تحمل عددا من المجتمعات الصغيرة على أن تتحد فيما بينها درءا للخطر المشترك . على أن هذه الاتحادات قلما تكون دائمة ، وهى على كل حال ، تؤدى الى جمع من المجتمعات قد لا يفوق فى اتساعه مرتبة كل واحد منها . واذا كانت الحرب هى السبب فى وجود الامبراطوريات فقد تم هذا عن طريق آخر . ان الامبراطوريات قد نشأت عن طريق الفتح . وهب الحرب لم ترم الى الفتح فى أول الأمر ، فانها قد أدت اليه ، لأن الغالب يرى من خيره أن يتملك الشعب أيضا ، حتى يستفيد من عمله . فعلى هذا النحو تكونت فى الماضى كبريات الامبراطوريات الأسيوية . وانما انتابها الانحلال بعد ذلك لأنها أصبحت من الكبر بحيث يصعب بقاؤها . وحين كان الغالب يمنح المغلوب بعض الاستقلال الظاهرى كان يكتب للجمع أن يبقى

مدة أطول : ومثال ذلك الامبراطورية الرومانيــة . الا أن الغــريزة البدائية تبقى موجودة ، وتقوم بعمل تخريبى . وما عليك الا أن تدعها تعمل حتى ينهـــار البنيان السياسى . وعلى هذا النحــو انما ظهرت الاقطاعية ، فى بلدان مختلفة ، على أثر حوادث مختلفــة ، فى ظروف مختلفة .فان هذه الحوادث لا تشترك فيما بينها الا فى ازالة القوة التى كانت تحول دون تفكك المجتمع ، فيحصل التفكك عندئذ من تلقاء ذاته . ولئن أمكن فى العصور الحديثة أن تقوم أمم كبيرة وطيدة الأركان ، فذلك لأن الضغط ، وهو قوة الالتحام التى تفعل فىالمجموع من خارج ، ومن فوق ، قد حل محله شيئا فشيئا مبدأ فى الاتحاد يصدر من أعماق كل من المجتمعات الأولية المجتمعة ، أى من نفس منطقــة القوى التخريبية التى ينبغى أن توجّه اليها مقاومة مستمرة غير منقطعة. وهذا المبدأ ، وهو المبدأ الوحيد الذى يستطيع أن يفنى الميل الى عدم التجمع ، هو الوطنية . وقد عرفها الأقدمون ، ولا شك ، فكانوا يعبدون الوطن ، حتى لقد قال أحد شعرائهم ان الموت فى سبيله حلو . ولكن شتان بين ذلك التعلق بالمدينة ، وهى بعدُ جماعة تحت حماية الله الذى يعينها فى الحروب ، وبين الوطنية التى تكون فى الحرب كما تكون فى السلم ، التى يمكن أن تصطبغ بالصوفية دون أن يشوب دينها حساب، التى تعم بلدا كبيرا ، وتثير أمة بأسرها ، وتجذب خير ما فى النفوس، والتى تكونت ببطء وخشوع ، من ذكريات وآمال ، وشعر وحب ، وشىء من كل ما تحت السماء من جمال روحى ، كما يتكون الشهد من الأزهار . لكى توجد العاطفة الوطنية ، العميقة عمق الأنانية القبلية ، لابد من عاطفة سامية ، محاكية للحالة الصوفية .

وبعد ، فماذا كان نظام المجتمع الأول ؟ من الممكن أن الانسانية

كانت فى أول أمرها جماعات مبعثرة منعزلة . ولكن هذه الجماعات ليست فى الواقع الا أجنة مجتمعات . فكما أنه لا ينبغى للعالم الطبيعى أن يطلع على عادات النوع بدراسة الجنين ، فكذلك ينبغى للفيلسوف ألا يبحث عن العادات الجوهرية للحياة الاجتماعية فى هذه المجتمعات الأجنة ، بل يجب أن يتناول المجتمع حين يكون مكتملا ، أى حين يكون مهيأ لحرب ، مهما صغر . فما هو ، بهذا المعنى الدقيق ، نظام المجتمع الطبيعى ؟ لولا أننا نسىء استعمال الكلمات اليونانية اذا طبقناها على المتوحشين لقلنا ان هذا النظام هو الملكية أو الأوليغارشية أو كلتاهما فى آن واحد . ويختلط هذان النظامان فى المجتمعات الأولى : فلابد أولا من رئيس ، وما من جماعة الا وفيها أناس ممتازون يستمدون من الرئيس شيئا من سلطانه ، أو يستمد منهم الرئيس شيئا من سلطانهم ، أو يستمدان كلاهما هذا السلطان من قوة فوق الطبيعة . والحكم هنا يكون مطلقا ، وتكون الطاعة مطلقة أيضا . ولقد قلنا غير مرة ان المجتمعات الانسانية ، ومجتمعات الحشرات غشائية الجناح ، تشغلان نهايتى المسارين الأساسيين للتطور البيولوجى . ومعاذ الله أن نقول انهما مثيلان ، فان الانسان عاقل وحر . ولكن يجب أن نذكر دوما أن مخطط بنيان النوع الانسانى يتضمن الحياة الاجتماعية ، كما يتضمنها مخطط بنيان النمل ، وأنها كانت ضرورة ، وأن الطبيعة لم تستطع أن تعتمد على ارادتنا الحرة وحدها فلزمها لذلك أن تجعل أحد الناس أو بعضهم يحكمون ، وأن تجعل الآخرين يطيعون . ان تنوع الوظائف الاجتماعية ، فى عالم الحشرات ، قائم على اختلاف فى البنية ، ففيها اذن تعدد فى البنية . فترى هل لنا أن نقول عن المجتمعات الانسانية ان فيها ازدواجا فى البنية ، لا ازدواجا جسميا ونفسيا معا ،

كما فى الحشرات ، بل ازدواجا نفسـيا فحسب ؟ اننا نعتقد ذلك، على أن نفهم أن هذا الازدواج فى البنية لا يشطر الناس شطرين مستقلين يولد أحدهما سيدا ، والثانى مسودا . وخطأ نيتشه هو أنه اعتقد بمثل هذا الفصل فوضع « العبيد » فى جانب والأسياد فى جانب ؛ على حين أن هذا الازدواج فى البنية ، يجعل كلا منا رئيسا ينزع الى السيادة ، ومرءوسا يقبل الطاعة . بل ان هذه النزعة الأخيرة هى الغالبة ، فتظهر وحدها فى معظم الناس . ان هذا الازدواج فى البنية يشبه ما عند الحشرات فى انطوائه على نوعين من التنظيم ، ومجموعتين غير منقسمتين من المزايا (وقد يكون بعضها مساوىء فى نظر عالم الأخلاق) ونحن لا نصطفى احدى هاتين المجموعتين اصطفاء تفصيليا ، شأننا حين نعتاد بعض العادات ، وانما نصطفيها جملة واحدة ،على نحو ما يحدث فى منظار الأشكال ، وعلى غرار ما يؤدى اليه ازدواج فى البنية طبيعى شبيه كل الشبه بازدواج الجنين الذى يختار أحد الجنسين ، وهذا ما تراه أوضح رؤية يوم تقوم الثورات ، فترى أناسا وادعين ، كانوا الى ذلك مثال المسكنة والطاعة ، يهبون ذات صباح ، فاذا بهم يطمحون فى أن يكونوا قادة للناس . لقد دار منظار الأشكال دورة ، وكان من قبل ثابتا لا يحول ، فنشأ عن ذلك تحول . وتكون النتيجة حسنة فى بعض الأحيان ، فيظهر رجال عظام كانوا هم أنفسهم يجهلون حقيقة ذاتهم . ولكنها بوجه العموم سيئة . فتنبجس فى أناس فضلاء رقاق النفس ، شخصية دنيا مفترسة ، هى شخصية الزعيم الخائب ، وهنا تظهر احدى خصال ذلك « الحيوان المدنى » ، الانسان .

ولا نريد أن نذهب بهذا الى أن البطش من صفات السيد الراقد فى أعماقنا . غير أنه مما لا شك فيه أن الطبيعة التى تبيد الأفراد ،

وتخلق الأنواع ، حين أوجدت الأسياد ، أرادت أن يكون السيد غير ذى رحمة . والتاريخ كله شاهد على ذلك . فكم من مذبحة هائلة ، سبقها تعذيب شائن . وأمر بها أناس تركوا لنا خبرها هم أنفسهم منقوشا فى الصخر . وقد يقال ان هذا كان يقع فى عصور قديمة جدا . ولكن لئن كان شكل القتل قد تغير ، ولئن كانت المسيحية قد وضعت حدا لبعض الجرائم ، أو حالت دون التبجح بها على أقل تقدير ، فان هذا القتل كان وما يزال السبيل الأخير للسياسة ، ان لم يكن سبيلها الأول . انه عمل وحشى ولا شك ، ولكن تبعته تقع على الطبيعة ، كما تقع على الانسان . فالطبيعة فى الواقع لا تعرف السجن أو النفى ولا تعرف عقابا غير الموت . وليسمح لى القارىء أن أذكر له احدى ذكرياتى : لقد اتفق لى أن عرفت شخصين نبيلين وفدا الينا من ديار بعيدة ، وكانا يرتديان ما نرتدى ، ويتحدثان بالفرنسية كما نتحدث ، ويتجولان بيننا فى وداعة وظرف . ثم انقضى على ذلك زمن يسير . فاذا بنا نقرأ ذات صباح فى احدى الصحف أن هذين الشخصين بعد أن عادا الى بلادهما ، وانضم كل منهما الى حزب ، كان من أحدهما أن أمر بشنق صاحبه ، وأخذ على ذلك موافقة الهيئة الحاكمة كلها ، تخلصا من منافس يعوقه . وكانت صورة المشنقة الى جانب الخبر فى الصحيفة : فيا لها من صورة ، ويا له من مشهد مرعب . لقد رأيت ذلك الشخص الاجتماعى اللبق ، معلقا فى المشنقة نصف عار ، وجثمانه يتأرجح على مرأى من الجمهور . لئن كنا هنا فى مجتمع متحضر ، فان الغريزة الأولية قد ظهرت ، فنسفت الحضارة ، وأفسحت الطريق للطبيعة . وما أكثر من يظنون ، حين يتصل الأمر بمجرم ، انهم حريصون على أن يكون العقاب على قدر الاساءة ، حتى اذا حركت

السياسة فاها ، رأيتهم لا يتورعون عن الحكم على برىء فورا ، كعاملات النحل ، تطعن الذكر طعنة نجلاء حين ترى أن الخلية لم تعد فى حاجة اليه .

ولكن دعنا من مزاج « السيد » ، ولننظر فى شعور القائدين والمقودين على التوالى . ان هذا الشعور يكون أكثر وضوحا فى مجتمع اتسع اتساعا لم يغير من صفات « المجتمع الطبيعى » تغييرا جوهريا ، فتكون الحدود بين الأسياد والمسودين واضحة ظاهرة . ان الطبقة القائدة فى مثل هذا المجتمع ، ومن بينها الملك اذا كان للمجتمع ملك ، قد تنضم اليها روافد أخرى ، بطرق شتى ، ولكنها تظل مؤمنة دوما بأنها من أرومة متفوقة وليس هذا بمستغرب ، وانما المستغرب فى نظرنا ، اذا لم نتنبه الى ازدواج بنية الانسان الاجتماعى ، هو أن يسلم لهم الشعب نفسه بهذا التفوق الفطرى . ولا شك أن طبقة الأوليغارشية تعمل على انماء الشعور بهذا التفوق ، فاذا كانت من أصل حربى اعتقدت ، وحملت الناس على الاعتقاد بأنها تتمتع بمزايا حربية انتقلت اليها بالوراثة . وهى فى الواقع تحتفظ بشىء من التفوق الحقيقى فى قواها ، بفضل ما تفرضه على نفسها من نظام ، وما تتخذه من تدابير تمنع بها الطبقة الدنيا من أن تنظم نفسها هى الأخرى . ولقد كان ينبغى للتجربة أن تبين للمسودين أنهم وأسيادهم سواء . الا أن الغريزة تقاوم عمل التجربة هذا ، ولا تخضع له الا حين تبعث عليه الطبقة المتفوقة نفسها ، تارة عن غير ارادة منها ، اذ ينكشف عجزها ، وتقوم بمظالم مفضوحة تزعزع ما أوليت من ثقة ، وتارة عن ارادة منها ، اذ ينقلب عليها بعض أفرادها ، عن طمع فى غالب الأحيان ، وشعور بالعدالة فى بعض الأحيان الأخرى ، فيتوجهون الى الطبقة الدنيا ،

ويبددون بهذا ما كان يوجده البعد من وهم . وهذا ما حدث يوم ساهم بعض النبلاء فى ثورة ١٧٨٩ التى ألغت امتياز المحتد . ويمكن القول ، بوجه العموم ، ان الهجمات التى شنت على اللامساواة — عادلة كانت أو غير عادلة — قد بدأت من أعلى ، أعنى صدرت عن الأشخاص المتميزين ، لا من أسفل ، كما كان ينتظر لو كان الأمر أمر مصالح طبقية فحسب ، وهكذا نرى أن البورجوازيين ، لا العمال ، هم الذين لعبوا الدور الأكبر فى ثورتى ١٨٣٠ و ١٨٤٨ اللتين شنتا (والثانية منهما خاصة) على امتياز الثروة . وفيما بعد كان رجال الطبقة المثقفة هم الذين طالبوا بحق التعليم للجميع . فالحقيقة أن الارستقراطية التى تعتقد اعتقادا طبيعيا ، دينيا ، بتفوقها الفطرى ، تبعث فى نفوس الناس احتراما دينيا طبيعيا كذلك .

ومن هنا نفهم اذن أن الانسانية لم تصل الى الديموقراطية الا فى زمن متأخر (فالديموقراطيات التى عرفتها المدن القديمة كانت ديموقراطيات زائفة ، فقد كانت قائمة على الرق ، فكان هذا الجور الأساسى يجعلها فى حل من أضخم المشكلات وأعوصها) . ان الديموقراطية هى أبعد المفاهيم السياسية عن الطبيعة ، وهى وحدها تسمو ، فى المقصد على الأقل ، على شروط « المجتمع المغلق » . انها تنسب للانسان حقوقا لا يجوز اغتصابها . ولكى تبقى هذه الحقوق مصونة ، توجب على الجميع أن يخلصوا لواجبهم اخلاصا لا يحول . فموضوعها اذن انسان مثالى يحترم الآخرين كما يحترم نفسه ، ويخضع لواجبات يعدها مطلقة ، ويلتزم هذا الأمر المطلق حتى ما ندرى هل الواجب يمنح الحق ، أم الحق يفرض الواجب . ومثل هذا المواطن يكون مشرعا ومشرعا له » على حد قول كَنْت ، والسيادة اذن لمجموع

المواطنين ، أعنى للشعب . وتلك هى الديموقراطية النظرية . انها تنادى بالحرية ، وتدعو الى المساواة وتوفق بين هاتين الأختين اذ تذكرهما بأنهما أختان فتضع الأخوة فوق كل شيء . واذا نظرنا الى الشعار الجمهورى بهذا المنظار رأينا أن الحد الثالث يزيل التناقض الذى طالما لوحظ بين الحدين الأولين ، وأن الأخوة هى الشيء الأساسى ؛ وهذا يبين لنا أن الديموقراطية من أصلى انجيلى ، وأن محركها هو الحب . وفى وسعنا أن نبين أصولها العاطفية فى نفس روسو ، ومبادئها الفلسفية فى مذهب كَنْت ، وأساسها الدينى لدى كَنْت وروسو كليهما . فكلنا يعلم ما يدين به كَنْت الى تقواه ، وما يدين به روسو الى البروتستانتية والكاثوليكية اللتين تداخلتا عنده . وان اعلان استقلال أميركا (١٧٧٦) الذى حذا حذوه اعلان حقوق الانسان (عام ١٧٩١) تشيع فيه روح المتطهرين : «نرى ان من البديهى ، أن الله قد وهب لجميع الناس حقوقا لا يمكن التخلى عنها لأحد .. الخ » ، والاعتراضات التى استخلصت من غموض الشعار الديمقراطى يرجع سببها الى الجهل بالطابع الدينى الأصلى لهذا الشعار . وكيف لنا أن نطلب تعريفا واضحا للحرية والمساواة ، والمستقبل لابد أن يظل مفتوحا أمام التقدم ، وخصوصا أمام ظهور ظروف جديدة يكون من الممكن فيها وجود أشكال من الحرية والمساواة لا يمكن تحقيقها الآن وربما لا يمكن تصورها . ان كل ما نقدر عليه هو أن نرسم أطرا عامة تمتلىء شيئا بعد شيء ، اذا زودتها الأخوة بالمادة اللازمة . أحب ، واصنع بعد ما شئت ، ama et fac quo vis أما شعار مجتمع غير ديمقراطى يود أن يكون شعاره مقابلا لشعار الديمقراطية حدا حدا فيكون : «سلطة ، طبقات ، ثبات». تلك هى اذن روح الديمقراطية . ولا حاجة الى القول انها لا تعدو

أن تكون مثلاً أعلى لا غير ، أو قل اتجاها تسير فيه الانسانية ، وهى لم تكن فى بادىء أمرها الا احتجاجا .فكل جملة من اعلان حقوق الانسان انما هى تحدٍ لجور وكأن الأمر أمر خلاص من عذاب بات لا يطاق . لقد لخص « اميل فاجيه » فى أحد كتبه ، الشكاوى التى وجدت فى سجلات حكومة العموم ، فقرر أن الثورة لم تقم من أجل الحرية والمساواة ، وانما قامت فقط ، لأن الشعب كان «ينهكه الجوع»، فاذا كان هذا الرأى صحيحا ، فلماذا لم يأب الشعب أن « ينهكه الجوع » الا فى برهة معينة ؟ على أن هذا لا يمنع أن الثورة ، اذا كانت قد سنت ما ينبغى أن يكون ، فانما فعلت ذلك تخلصا مما كان . وقد يتفق أن تبقى النية التى قيلت بها فكرة ما ملازمة لهذه الفكرة لا ترى، كما يلازم السهم اتجاهه . فكذلك الدساتير الديمقراطية ، التى سنت بادىء ذى بدء احتجاجا ، لا تزال تذكر أصلها هذا . انها ترشد الى ما يجب الامتناع عنه أو رفضه أو قبوله ، ولكن من الصعب أن يُسترشد بها ايجابيا الى ما يجب فعله . وهى بوجه خاص لا يمكن تطبيقها الا اذا نقلناها ، من صيغتها المطلقة وشبه الانجيلية ، الى صيغة عليها سمة الأخلاق النسبية أو المصلحة العامة . والنقل عرضة دائما لأن يحدث انحرافا يخدم المصالح الفردية ، ولكن مما لا طائل فيه أن نعدد الاعتراضات التى رد بها على الديمقراطية ، وأن نورد الأجوبة عليها . وكل ما أردناه هو أن نبين ما فى الحالة النفسية الديمقراطية من جهد كبير يخالف فى اتجاهه اتجاه الطبيعة .

لقد أتينا على بيان بعض ملامح المجتمع الطبيعى . وهذه الملامح ينضم بعضها الى بعض فتهب لهذا المجتمع هيئة يسهل تأويلها .

فالانكفاء على الذات ، والالتحام ، والتدرج الطبقى ، وسلطة السيد المطلقة ، كل هذا معناه النظام وروح الحرب ، فهل أرادت الطبيعة الحرب ؟ ولنكرر مرة أخرى أن الطبيعة لم ترد شيئا ، اذا كنا نعنى بالارادة ملكة تتخذ قرارات فردية . ولكن هذه الطبيعة لا توجد نوعا حيوانيا الا وترسم له ضمنيا الأوضاع والحركات التى تنتج عن بنيته والتى هى امتدادات لها . وبهذا المعنى نقول انها قد أرادت هــذه الأوضاع والحركات . انها وهبت للانسان عقلا صانعا ، وبدلا من أن تقدم له الأدوات والآلات كما قدمتها لكثير من الأنواع الحيوانية ، آثرت أن ينشئها هو نفسه . ولابد للانسان أن يملك آلاته ولو ساعة استعمالها على الأقل . ولما كانت هذه الآلات منفصــلة عنه كان من الممكن أن تسلب منه . فسلبها ، جاهزةً ، أيسر من صنعها من جديد ، لا سيما وأنها تؤثر فى المادة ، فتستخدم مثلا فى صيد البر والبحر . والجماعة التى ينتسب اليها هذا الانسان ، قد تدعى لنفســها غابة أو بحيرة أو نهرا ، فتأتى جماعة أخرى فترى من الأيسر عليها أن تحل فى هذا المكان من أن تنتجع غيره . وعند ذلك لابد من القتال . والأمر هنا أمر غابة لصيد الحيوان أو بحيرة لصيد الأسماك : وقد يقع الخلاف على أرض تزرع ، أو امرأة تسبى ، أو عبد يقاد ؛ كما أن تبرير الفعل يكون بأسباب شتى . وأيا ما كان الشىء المسلوب ، والباعث المبرر ، فأصل الحرب هو الملكية ، فردية كانت أم جمعية . ولما كانت الملكية مقدَّرة على البشرية ببنيتها كانت الحرب طبيعية ، فغريزة القتال قوية جدا ، حتى أنها أول ما يتبدى من الطبيعة اذا نزعت عنها قشرة المدنية التى تكسوها . وكلنا يعرف كم يحب الأطفال الصغار أن يقتتلوا . انهم بهــذا يتلقون ضربات ، ولكن يسرهم كذلك أن يكيلوا لغيرهم

ضربات . ولقد قيل بحق ان ألعاب الطفل تمارين اعدادية تحمله عليها الطبيعة حتى تعده للعمل الملقى عليه حين يبلغ أشده . بل نستطيع أن نذهب الى أبعد من هذا ، فنرى فى معظم الحروب التى سجلها التاريخ تمارين اعدادية أو ألعابا . فاننا اذا نظرنا الى تفاهة البواعث التى أشعلت عددا كبيرا من هذه الحروب ، تذكرنا مبارزى « ماريون دولورم » الذين كان يقتل بعضهم بعضا (للاشىء) ، أو تذكرنا ايضا ذلك الايرلندى الذى تحدث عنه اللورد برايس ، والذى كان اذا وجد شخصين يقتتلان فى الشارع لم يتمالك نفسه أن يسأل : « أشأن خاص ، أم يمكن الاشتراك ؟ » . فاذا وضعنا فى مقابل هذه الخصومات العارضة ، تلك الحروب الحاسمة التى أفنت شعوبا بكاملها استطعنا أن نفهم أن هذه الأخيرة كانت علة وجود الأولى : لقد كانت تلك الحروب الحاسمة تقتضى غريزة مقاتلة . ولما وجدت هذه الغريزة من أجل حروب ضروس يمكن تسميتها طبيعية، نشأ عنها طائفة من الحروب العرضية ما وجدت الا لتمنع هذا السلاح من أن يصدأ ! ألا فكروا ، بعد ، فى تلك الحماسة البالغة التى تهز الشعوب حين ينادى المنادى للقتال . ان فيها من غير شك رد فعل دفاعى ضد الخوف واهابة آلية بالشجاعة أن تستيقظ . ولكن فيها أيضا ما جبل عليه المرء من النزوع الى حياة المخاطرة والمغامرة ، حتى لكأن السلم ما كان الا توقفا بين حربين . نعم ان الحماسة سرعان ما تنطفىء لأن العذاب شديد . ولكن ما أسرع ما تنسى آلام الحرب فى أيام السلم ، اذا غضضنا النظر عن الحرب الماضية التى فاقت فى هولها كل ما يتوقع ! يقولون ان فى المرأة آليات خاصة تنسيها آلام المخاض : والا لحال تذكرها لهذه الآلام تذكرا كاملا ،

دون رغبتها في أن تعاود الكرة . لكأن ثمة آليات من هـذا النوع تنسى الناس أهوال الحرب ، ولاسيما أبناء الشعوب الفتية . ولقـد أخذت الطبيعة احتياطات أخرى أيضا بهذا الشـأن ، فأقامت بيننا وبين الغرباء عنـا حجابا بارعا نسـج من الجهـالات والتخمينات والأوهام . ان جهلنا ببلاد لم نذهب اليها أمر طبيعى لا يثير شيئا من دهشة . أما أن نحكم عليها دون أن نعرفها ، وأن نحكم عليها حكما فى جميع الأحوال تقريبا ، فهذا أمر فى حاجة الى تفسير . ان كل من أقام فى بلد غير بلده ، وأراد بعـد ذلك أن يلقن مواطنيـه ما نسـميه « بالعقلية » الأجنبية ، يلقى منهم مقاومة غريزية . ولا تزداد هـذه المقاومة بازدياد بعد هذا البلد ، بل لعل نسبتها الى المسـافة نسبة عكسية . فكلما كان أملنا فى لقاء أحد كبيرا كانت رغبتنا فى معرفته أضعف . وما كان للطبيعة أن تلجأ الى غير هذه الوسـيلة اذا هى أرادت أن تجعل من كل غريب عدوا ممكنا . ذلك أن المعرفة المتبادلة، ان لم تؤد الى التعاطف ضرورة ، فهى على الأقل تزيل البغضـاء . ولقد شهدنا هذه الظاهرة أثناء الحرب الماضية ، فهذا أحد أسـاتيذ اللغة الألمانية : انه وطنى مخلص كأى افرنسى آخر ، لا يقل عنـه استعدادا لبذل حياته ، وليس بأقل نقمة منه على ألمانيا ، ومع ذلك فان ثمة فارقا بينهما . ففى هذا الفرنسي ركن خاص ما يزال منعزلا . فان من يتقن لغة شعب وأدبه لا يمكن أن يكون عدوه تماما . وهذا ما ينبغى ألا ننساه حين نسأل التربية أن تمهد سبيل التفاهم بين الأمم . فاتقاننا للغة أجنبية ، اذ يجعل من الممكن أن تتشرب روحنـا أدبهـا وحضارتها ، يمكنه أن يهدم دفعة واحدة سوء الظن الدفين . ولنقل بايجاز ان المبدأين المتعارضين :الانسان ربالانسان homo homini deus

والانســـان ذئب على أخيه الانســـان homo homini lupus يمكن أن يتفقا بسهولة . فنحن نقول بالصـــيغة الأولى حين نقصـــد المواطنين ، ونقول بالصيغة الثانية حين نقصد الغرباء .

قلنا ان هناك حروبا عرضية وان هناك الى جانبها حروبا أساسية هى التى خلقت لها غريزة القتال فيما يبدو . وحروبنا الحالية هى من بين هذه الحروب الأســـاسية . فنحن اليوم لا نقصـــد الغزو للغزو ، ولا نحترب انتقاما لكرامة مهانة ، أو سعيا وراء مهابة أو جاه ، وانما نحترب دفعا للجوع ، كما يقولون ، أو فى الواقع ابقاء على مستوى من المعيشة لا نرى للحياة معنى فيما دونه . ولم تعد الحرب قاصرة على عدد محدود من الجنود يعهد اليهم أمر تمثيل وطنهم ،ولم تعد شبيهة بالمبارزة ، وانما تصيب اليوم جميع أبناء الوطن كما كانت تفعل الأرتال فى العصور الأولى . غير أننا نتطاحن اليوم بأسلحة صنعتها حضارتنا ، ونسفك من الدماء ما لم يعرف القدماء هوله ولا خطر لهم على بال . وكلما تقدم بنا العلم اقترب منا ذلك اليـــوم الذى يظهر فيه أحد المتخاصمين سلاحا سريا احتياطيا ، يمحق به خصمه ، فلا يبقى منه على ظهر الأرض أثرا .

ولكن هل ستستمر الأمور على هذه الحال ؟ لقد هب الى درء هذا ، لحسن الحظ ، أناس لا نتردد فى أن نعدهم ممن أسدوا للانسانية أيادى بيضاء ، فبدأوا ، شأن كل متفائل ، بأن افترضوا المشكلة الواجب حلها محلولة بطبيعتها . فأسسوا عصبة الأمم . ونرى أن النتائج التى وصلت اليها تفوق ما كان يمكن أن يرجى منها . ذلك أن أمر القضاء على الحروب أمر أشـــق مما يتصـــوره الناس ، حتى أولئك الذين

لا يؤمنون منهم بالقضاء عليها . فهؤلاء ، على تشاؤمهم ، يوافقون المتفائلين ، اذ يشبهون حال الشعبين المتخاصمين بحال فردين متنازعين ؛ ولا يرون من فارق سوى أن ليس هناك من يضطر الشعبين كما يضطر الفردين ، اضطرارا ماديا ، لأن يرفعوا شكواهم الى الحكام ويقبلوا قرارهم . ولكن الفرق جوهرى مع ذلك . فحتى حين تكون لعصبة الأمم قوة مسلحة كافية فى الظاهر ، فانها ستصطدم بغريزة القتال ، المقيمة فى الأعماق وان سترتها الحضارة ، بينما الفردان اللذان يوكلان الى القضاة أمر القطع فيما بينهما ، انما تحفزهما الى هذا ، فى شيء من الغموض ، غريزة الخضوع للنظام التى هى من صلب المجتمع المغلق : ان نزاعا شجر بينهما قد حاد بهما موقتا عن الوضع السوى وهو انخراطهما انخراطا كاملا فى المجتمع ؛ فما يلبثان أن يعودا اليه كالرقاص يعود الى الوضع العمودى . اذن فالصعوبة هنالك أعظم . ولكن ، هل من العبث مع ذلك أن نحاول التغلب عليها ؟

مانظن ذلك . لقد كانت الغاية من كتابنا هذا هى البحث عن أصول الأخلاق والدين ، ولقد وصلنا الى بعض النتائج . ولنا أن نقف عندها ان شئنا . ولكن ، لما كانت نتائجنا هذه تنطوى فى أعماقها على تمييز أساسى بين المجمع المغلق والمجتمع المفتوح ، وكانت ميول المجتمع المغلق تبدو لنا مقيمة راسخة الجذور فى المجتمع الذى ينفتح ، وكانت غرائز الخضوع ، التى نراها اليوم ، متجهة كلها فى القديم نحو غريزة القتال ، كان علينا أن نتساءل الى أى حد يمكن لهذه الغريزة الاصلية أن تعطل أو تحوَّل ، وأن نجيب ببعض النظرات الاضافية عن هذا السؤال الذى يطرح علينا بطبيعة الأمر . ان غريزة القتال ، مهما كان من شأن استقلالها وقيامها بذاتها ، لا بد أن ترتبط ببواعث عقلية . والتاريخ يبين لنا أن

هذه البواعث كانت متنوعة جدا وهى تقل كلما غدت الحروب أكثر هولا . والحرب الماضية والحروب التى ينتظر قيامها فى المستقبل ، اذا كان ، واحسرتاه ، لا مفر من حروب أخرى ، انما هى نتيجة لحضارتنا الصناعية . وان أردتم صورة تخطيطية مبسطة ومهذبة لما يحدث فى أيامنا من نزعات ، تصوروا الأمم أولا تحيا على الزراعة وحدها وعلى محاصيل أرضها وافرضوا أنها تحصل على ما يقيم أودها ، وأن عددها يتزايد بازدياد محصول أرضها وكل شىء الى هنا على خير ما يرام . أما اذا كان هناك عدد فائض من السكان ، ولم يكن راغبا فى أن ينتشر خارج أرضه ، أو لم يكن قادرا على هذا الانتشار لاقفال أبواب الهجرة دونه ، فأين يجد هذا العدد قوته ؟ ان الصناعة هى التى ستتكفل بالأمر ، فما على هذا العدد الفائض الا أن يعمل فيها . وقد لا يكون فى البلاد قوة محركة تحرك بها الآلات ، ولا حديد تصنع منه ، ولا مواد أولية تصنع ، فتحاول عندئذ أن تستوردها من الخارج ، وتصدر اليه منتجات مصانعها فتسدد ديونها وتستورد فوق ذلك ما يعوزها من غذاء . وبهذا يكون العمال أشبه شىء «بمهاجرين فى الداخل» ، وتستخدمهم البلاد الأجنبية كما لو كانوا فيها ، وتفضل هى — ولعلهم يفضلون هم أيضا — أن تدعهم حيث هم . ولكن ، عليها يتوقف مصيرهم . انهم عرضة لأن يموتوا جوعا اذا ما رفضت منتجاتهم ، أو أبت أن تقدم لهم المواد التى تعوزهم فى صناعتهم ، الا أن يعزموا أمرهم بينهم ، ويجروا وطنهم معهم ، فيذهبوا يستلبون ما يمنعون ، فتقع الحرب . نعم ، ما من شك أن الأمور لاتتم بمثل هذه البساطة . فقد لا يتعرض الشعب للموت جوعا ، غير أنه يرى أن الحياة لا قيمة لها اذا لم يحصل المرء على الدعة واللهو والرفاه ؛ وأن

الصناعة القومية لا تكفى اذا كانت قاصرة على اقامة الأود ، فماتجلب ثراء ، وأن البلاد التى لا تملك مرافىء صالحة ومستعمرات وغير ذلك ، بلاد لم تبلغ بعدُ كمالها . نعم ان كل هذه الأمور قد تكون سببا فى ايقاد نار الحرب . ولكن المخطط الذى أتينا على رسمه يشير الى الأسباب الجوهرية : كزيادة السكان ، وفقدان الأسواق ، والحرمان من المحروقات والمواد الأولية . وازالة هذه الأسباب أو تخفيف وطأتها ، هى المهمة الأولى للمنظمة الدولية التى ترمى الى القضاء على الحروب. وأخطر هذه الأسباب ازدياد السكان . نعم ان على الحكومة فى بلد قليل المواليد كفرنسا أن تعمل على زيادة السكان ، حتى لقد طالب أحد علماء الاقتصاد ، على عدائه « للنزعة الحكومية » ، أن يكون لكل أسرة حق الحصول على مكافأة مالية عن كل ولد بعد الولد الثالث . ولكن أفلا ينبغى على الحكومة فى البلاد التى تضيق بسكانها أن تفرض ضرائب ثقيلة على كل ولد فائض عن الحد ، وأن يكون لها حق التدخل والتحقيق ، واتخاذ اجراءات قد تعد فى الأحوال العادية جورا ، ولكنها هنا وسيلة الشعب الى تأمين قوته ، وقوت أطفاله الذين يدعوهم الى الحياة . ونحن لا ننكر ما فى تحديد السكان تحديدا قانونيا من صعوبات ، ولو كان التحديد مرنا بعض المرونة . ولئن كنا نرسم الخطوط الأولى للحل فما ذلك الا لنشير الى أن حل المشكلة ليس متعذرا فى نظرنا ، وعسى أن يجد لها من هم أكثر خبرة منا حلا أصلح . الا أن المحقق أن القارة الأوربية مزدحمة بسكانها ، وأن العالم كله صائر الى هذا عما قريب ، وأن لا عاصم لنا من الحرب اذا لم نقنن نسل الانسان نفسه كما عمدنا الى تقنين عمله . فليس الاستسلام للغريزة خطرا فى موضع خطره هنا . ولقد أدركت الأساطير القديمة هذا الأمر حق

الادراك ، فقيل : « دعوا فينوس تعمل ، فما تلبث أن تأتيكم بمارس »
فلا مناص اذن من التنظيم (وانها كلمة ممجوجة ، لعمرى ، ولكنها
تؤدى المعنى المقصود أتم أداء لأنها امتداد فى صيغة أمر لكلمة
قاعدة وكلمة نظام) .

هذا وما عسانا فاعلين تجاه مشاكل أخرى لا تقل عن هذه خطرا ،
كاقتسام المواد الأولية ، وحرية نقل المنتجات ، أى حين نواجه مطالب
متعارضة يعدها كل من الجانبين أمورا حيوية ؟ انه لخطأ فادح أن يظن
أن فى وسع منظمة دولية أن تحقق السلم النهائى ما لم تتدخل بالقوة
فى تشريع الأمم المختلفة ، بل وفى شئونها الادارية . ولها ان شاءت أن
تحترم سيادة الدولة ، ولكن هذا المبدأ لابد أن ينحرف لدى تطبيقه
على الحالات الجزئية . على أننا نعود فنقول : ان هذه الصعوبات كلها
يمكن تذليلها اذا وطد قسم كاف من البشرية عزمه على تذليلها . غير
أن علينا أن نضع نصب أعيننا دوما ، حين نطالب بالقضاء على الحروب،
ما يترتب على هذا من أمور .

والآن ، أفلا يمكن أن نختصر الطريق ، أو أن ندمث الصعوبات
جملة واحدة ، بدلا من الاحتيال عليها واحدة واحدة ؟ لندع جانبا
المشكلة الرئيسية ، مشكلة السكان التى ينبغى أن نحلها لذاتها مهما
كلف الأمر . أما المشاكل الأخرى فمردها خاصة الى الاتجاه الذى
سارت فيه حياتنا منذ أخذت الصناعة تنمو نموها العظيم . اننا ننشد
الدعة والهناء والرفاء . اننا ننشد التسلية واللهو . فما عسانا فاعلين اذا
أصبحت حياتنا أشد قسوة وشظفا ؟ نعم ، مما لا شك فيه أن الصوفية
أصل لكل الانقلابات الروحية ، وأن الانسانية اليوم أبعد ما تكون

عنها . ولكن من يدرى ؟ لقد لمحنا فى الفصل السابق علاقة بين صوفية الغرب وحضارته الصناعية . ولعل من الواجب علينا أن ننفذ فى الأمر أكثر من ذلك . وكلنا يشعر أن المستقبل القريب سيكون فى جُلّه رهين التنظيم الصناعى ، والشروط التى تفرضها هذه الصناعة أو تقبلها . وقد رأينا منذ حين أن على هذه المشكلة تتوقف مشكلة السلم العالمى، وأن عليها كذلك يتوقف السلام الداخلى . فهل نتخوف أم نستبشر ؟ لقد كان من المسلم به خلال مدة طويلة أن الصناعة والآلة تحققان السعادة للنوع البشرى . أما اليوم فلا يعز على الناس أن يلقوا عليهما تبعة ما يكابدون من آلام . ويقولون ان الانسانية ما كانت يوما أكثر منها اليوم ظمأ الى اللذة والترف والثراء ، حتى لكأن قوة لا تقاوم تدفع بها أبدا الى أن تروى أشد رغباتها غلظة . ونحن لا نستبعد هذا. ولكن فلنرجع الى الدفعة التى كانت فى الأصل . حين تكون الدفعة عنيفة ، فان أقل انحراف فى بدئها كاف لأن يحدث شقة ما تنفك تزيد بين الهدف الذى قصدت والشىء الذى اليه وصلت . وفى هذه الحال ينبغى ألا نعنى بالشقة بقدر ما نعنى بالدفعة نفسها . نعم ، ان الأمور لا تنشأ أبدا من تلقاء ذاتها ، والانسانية لا تتبدل ما لم ترد أن تتبدل. ولكن لعلها قد أعدت لذلك العدة من قبل . ولعلها أقرب من الهدف مما تظن هى نفسها . فلننظر اذن فى الأمر ، ولنحط عن كثب بمعنى الجهد الصناعى ما دمنا قد أدناه . فنختم بذلك كتابنا هذا .

لقد حدّثنا كثيرا عما يُشاهَد فى التاريخ من مد وجزر . فكل فعل اذا استمر فى وجهة أدى الى رد فعل فى وجهة معاكسة ، ثم يستأنف السير من جديد ، ويستمر الرقاص فى حركته الى غير نهاية . الا أن الرقاص هنا ذو ذاكرة ، وهو فى ايابه غيره فى ذهابه لما حمل من تجارب

مر بها . ولذلك فان تشبيه حركة التاريخ بحركة حلزونية ، كما فعل بعضهم ، أصدق من تشبيهها باهتزاز الرقاص . والحق أن هنالك أسبابا نفسية واجتماعية يمكن أن نتوقع قبليا أن تحدث مثل هذه النتائج . ان الاستمتاع المستمر بشيء سعينا اليه من قبل ، يولد السآمة وعدم الاكتراث ، وقلما يفى بكل ما وعد به من ثمرات ؛ وكثيرا ما تصحبه مساوىء لم نكن ننتظرها ، حتى ينتهى بنا الى أن نرى الجانب الصالح من الشيء الذى تركناه ؛ فنرغب ثانية فى الرجوع اليه . وترغب فى هذا الرجوع خاصة الأجيال الجديدة التى لم تعان شرور القديم ، ولم تقاس مشقة الخلاص منه . فبينما يغتبط الآباء بالوضع الجديد اغتباطهم بشيء يذكرون أنهم دفعوا ثمنه غاليا ، نرى الأبناء لا ينتبهون اليه أكثر من انتباههم الى الهواء الذى يستنشقون . على حين يحسون أقوى الاحساس بمساوئه التى ليست الا الوجه الآخر من الثمرات التى جنيت لهم بكثير من العناء . وهكذا تنشأ فيهم رغبة فى الرجوع الى الوراء . وهذه الروحات والغدوات هى من الصفات المميزة للحكومات الحاضرة ، لا عن جبر تاريخى ، بل لأن النظام النيابى يختزن الأمور ، فالحكام لا يجنون من أعمالهم الحسنة الا ثناء يسيرا ، لأن ذلك هو واجبهم ، على حين أن أبسط هفواتهم ذات وزن ، فما تزال تتراكم حتى تثقل فتهوى بالحكومة . وحين لا يكون هنالك الا حزبان فقط ، تتم الحركة بانتظام تام . ويعود الحزب الى الحكم محاطا بهالة من السحر والجلال أضفتهما عليه مبادئه التى بقيت فى الظاهر سالمة ، خلال الفترة التى لم يتحمل فيها مسئولية ما . ذلك أن المبادىء تتحصن فى المعارضة ، والواقع أن المعارضة ، اذا عقلت ، استفادت من التجربة التى مر بها الحزب الآخر ، فغيرت مضمون أفكارها بعض التغيير ، وغيرت بالتالى

معنى مبادئها ، وبذلك يغدو التقدم ممكنا ، رغم الذبذبة بل قل بفضلها، هذا اذا عنوا به حقا . ولكن الروحات والغدوات فيما بين النقيضين تكون فى مثل هذه الحالة ناتجة عن بعض التنظيمات البسيطة التى يقوم بها الانسان الاجتماعى ، أو عن بعض الاستعدادات الواضحة التى يتمتع بها الفرد ، وليس فيها شيء من ضرورة تسيطر على أسباب التناوب الجزئية ، وتفرض نفسها فرضا شاملا على الحوادث الانسانية . فترى هل هناك مثل هذه الضرورة ؟

اننا لا نعتقد بالجبر فى التاريخ . فما من عقبة الا وفى وسع الارادات القوية أن تحطمها اذا هى توفرت عليها فى الوقت المناسب . واذن فليس ثمة قانون تاريخى لا يمكن اجتنابه . وانما هناك قوانين بيولوجية . والمجتمعات الانسانية ، من حيث ارادتها الطبيعية بوجه من الوجوه ، تتصل فى هذه النقطة الخاصة بالبيولوجيا . فاذا كان تطور العالم العضوى يتم وفقا لقوانين خاصة ، أعنى بفعل قوى خاصة، فمن المستحيل على التطور النفسى للانسان الفردى والاجتماعى أن يتخلى عن عادات الحياة هذه تخليا تاما . وقد أوضحنا من قبل أن من جوهر كل اتجاه حيوى أن يتطور على شكل حزمة ، ويخلق بمجرد تطوره اتجاهات مختلفة تتوزعها الوثبة ، وأضفنا الى ذلك أن ليس فى هذا القانون من سر . فما هو الا تعبير عن هذه الواقعة وهى أن الاتجاه ما هو الا دفعة من كثرة غير متميزة ؛ وما كانت هذه الكثرة غير متميزة، بل ولا كانت كثرة الا عندما نظرنا اليها فيما بعد نظرات ألقيت على ماضيها غير المنقسم ، فركبتها من عناصر خلقت فى الواقع بتطورها . تصوروا أن اللون البرتقالى هو اللون الوحيد الذى ظهر فى العالم : فهل كنتم تقولون انه يتركب من الأصفر والأحمر ؟ لا شك لا . ولكنه

يغدو فى نظركم مركبا من الأصفر والأحمر عندما يظهر هذان اللونان كذلك . فتنظرون اذ ذاك الى اللون الأول من وجهين ، وجه الأحمر ، ووجه الأصفر . فاذ افترضتم عابثين أن الأصفر والأحمر قد خرجا من اشتداد البرتقالى ، حصلتم على مثال بسيط جدا لما نسميه بالتطور على شكل حزمة . على أنه لا حاجة بنا الى العبث ولا الى التشبيه ، بل يكفى أن تنظروا الى الحياة من غير سـابق فكرة عن تركيبها تركيبا صنعيا . يرى بعضهم أن الفعل الارادى فعل منعكس مركب ، وقد يرى آخرون أن الفعل المنعكس انحطاط للفعل الارادى . والحقيقة أن الفعل المنعكس والفعل الارادى هما شكلان ماديان لفعالية أولية غير منقسمة ، لم تكن هذا ولا ذاك وانما غدت بهما ، بفعل خلفى ، كليهما معا . ومثل هذا يقال عن الغريزة والعقل ، وعن الحياة الحيوانيـة والحياة النباتية ، وعن كثير من أزواج الاتجاهات المختلفة المتتامة : غير أن الاتجاهات المتكونة على هذا النحو بطريق الانقسام تصير ، فى تطور الحياة العام ، الى أنواع منفصلة يضرب كل منها فى الأرض ينشد فيها حظه . والمادية التى اتخذتها تعوقها عن أن تتحد ثانية لتجعل الميل الأصلى أقوى وأعقد ، وفى التطور أبعد . وليس الأمر كذلك فيما يتصل بالحياة النفسية والاجتماعية ، فالميول التى تكونت بالانقسام تتطور ههنا فى الفرد الواحد أو المجتمع الواحد ، وهى ، فى العادة ، لا تتطور الا تباعا . وحين لا يكون هناك الا ميلان اثنان ، وهذا ما يتفق فى معظم الأحيان ، فبواحد منهما خاصة نتعلق أولا ، فنذهب به الى مدى يطول ويقصر ، ويكون بوجه العموم أبعد ما يمكن ؛ ثم نعود الى الذى خلفناه وراءنا نحمل اليه ما قد كسبناه أثناء التطور ، فننميه هو الآخر ، صارفين نظرنا حينئذ عن الأول ، ونستمر فى محاولتنا هذه الى أن تأتى

مكتسبات جديدة فتقويه ، وتسمح لنا بالعودة الى الأولى ثانية والايغال به من جديد .

ولما كنا نقف أنفسنا أثناء العملية على واحد من الميلين فحسب ، ولما كان هذا الميل هو وحده الذى يعنينا حينذاك ، خيل الينا بطبيعة الأمر أن هذا الميل هو وحده الايجابى ، وأن ليس الثانى الا سلبا له . وحين نضع الأمور على هذا الشكل يكون الميل الثانى نقيض الأول فعلا : فنقول عند ذلك — وهو قول متفاوت الصحة بتفاوت الأحوال — ان التقدم قد تم بذبذبة بين النقيضين ، وان كانت حال النقيضين لا تظل هى هى ، فالرقاص يعود الى النقطة التى بدأ منها وقد اكتسب شيئا جديدا . ومع ذلك فقد يتفق أن يكون هذا التعبير صحيحا كل الصحة ، أى أن تكون الذبذبة فعلا بين نقيضين ، وذلك عندما لا يمكن لميل ما ، مفيد بحد ذاته ، أن يعتدل الا بفعل ميل مناقض له يكون هو نفسه اذ ذاك مفيدا مثله . فكأن الحكمة تقتضى حينئذ أن يتعاضد الميلان معا ، فيتدخل أولهما حين تتطلب الظروف ذلك ، ويكفه الآخر عندما يوشك أن يتجاوز حده . ومن الصعب لسوء الحظ أن نعرف أين تبدأ المغالاة وأين يبدأ الخطر ، فقد يحدث فى بعض الأحيان أن يكون مجرد ايغالنا بالميل الى أبعد من الحد المعقول سببا فى خلق ملابسات جديدة ، ووضع جديد يزيل الخطر فى نفس الوقت الذى يزيد فيه الفائدة . والأمر على هذا النحو خاصة فى الميول العامة التى تحدد اتجاه مجتمع ما والتى يتوزع نموها بالضرورة على عدد من الأجيال ، فليس فى مقدور أى عقل فى هذه الحال ، ولو كان فوق عقول البشر ، أن يعرف الى أين المصير ، لأن الفعل ، وهو يسير ، يخلق طريقه الخاص ، ويخلق الى حد كبير ، الظروف التى سيتم فيها ،

فيتحدى بذلك كل حساب . وهكذا نمضى بالميل قدماً ، ولا تتوقف فى معظم الأحيان الا أمام كارثة قريبة الوقوع . وعند ذلك يشغل الميل المناقض المكان الذى خلا ، ويمضى وحده هو الآخر ما استطاع المضى. ويمكن أن يسمى ردَّ فعل اذا كان الأولى قد سمى فعلا ، ولما كان الميلان ، اذا هما سارا جنبا الى جنب ، قد يعدل أحدهما الآخر ، ولما كان تداخلهما فى ميل أولى غير منقسم هو ما ينبغى أن يعـرف به الاعتدال ، فان مجرد شغل أحدهما المكان كله يبث فيه وثبة قد تصل الى حد الجموح كلما انهارت أمامه العقبات ، ففيه شيء من الحميا . وما نحب أن نسيء استعمال كلمة « قانون » فى ميدان هو ميـدان الحرية ، ولكن لا مانع من هذا التعبير الملائم حين نكون بازاء حوادث كبرى تجرى باطراد كاف : وهكذا نطلق اسم « قانون الانفصال » على القانون الذى يبعث على تحقق ميول لم تكن فى البدء الا مناظر مختلفة التقطت لميل بسيط ، وذلك بمجرد انفصالها . وكذلك نقترح أن يطلق اسم قانون « الحميا المزدوجة » على تلك الضرورة الملاصقة لكل من هذين الميلين ، اذا هو تحقق بالانفصال ، أعنى ضرورة أن يتابع سيره حتى النهاية ــ كأنما ثمة نهاية !! ونعود فنقول انه من الصعب ألا نتساءل : أو لم يكن من الخير أن ينمو هذا الميل من غير أن يتضاعف ، وأن يحافظ على الاعتدال باقتران قوة الدفع بقـوة كف لا تكون عندئذ قوةَ دفع أخرى الا على نحو امكانى ؟ اذن لتفادينا الوقوع فى الخطل ، وكنا فى مأمن من الكارثة . أجل ، ولكن لو تم ذلك لما حصلنا على الحد الأقصى من الخلق ، نوعا ومقدارا ، فلا بد أن نمضى فى أحد الاتجاهين الى أقصاه كيما نعرف ما سيكون منه : حتى اذا لم يعد من الممكن أن تتقدم عدنا مع كل ما اكتسبناه ، وانطلقنا فى الاتجاه الذى

أهملناه أو تركناه . نعم اننا اذا نظرنا الى هذه الروحات والغدوات من خارج ، لم نر فيها الا تعاكس الميلين ، والا المحاولات الفاشلة التى يقوم بها أحدهما كى يمنع تقدم الآخر ، ثم اخفاق هـذا الميل الآخر وانتقام الميل الأول : فالانسانية تحب الدرامة ، فيحلو لها أن تقتطف من مجموع تاريخ طويل ، الملامحَ التى تهب له شكل نزاع بين حزبين أو مجتمعين أو مبدأين يكون النصر بينهما سجالا . ولكن النزاع هنا ما هو الا الجانب السطحى من تقدم . والواقع هو أن الميل الذى يمكن أن يكون له منظران لا يستطيع أن يقدم أقصى ما لديه ، نوعا ومقدارا، الا اذا جعل من هذين المنظرين الممكنين واقعـين ماديين متحركين ، يندفع كل منهما الى أمام يحتكر المكان ، بينما يتربص الآخر باستمرار ينتظر أن يحين دوره . وهكذا ينمو محتوى الميل الأصلى ، هذا اذا صح لنا أن نتحدث هنا عن شىء يسمى محتوى ، فى حين أنه لا يستطيع أحد ، حتى ولا الميل نفسه ، اذا وعى ، أن يتنبأ عم سيتمخض هـذا الميل . انه يبذل الجهد ، أما نتيجة جهده فضرب من المفاجأة . وهذه هى عملية الطبيعة : ان النزاعات التى تعرض علينا مشهدها هى الى العبث أقرب منها الى العداء . وسـير البشرية انما يصيب شـيئا من الاطراد ، ويخضع ، ولو خضوعا ناقصا ، لقوانين كالتى ذكرناها ، حين يحاكى الطبيعة ، ويمضى الى الدفعة التى تلقاها بادى ذى بدء . ولكن قد آن أن ننتهى من استطرادنا الطويل . فلنكتف اذن بأن نبين كيف ينطبق هذان القانونان على الحالة التى دعتنا الى هذا الاستطراد .

لقد كنا نتحدث عن نشدان الدعة والرفاه الذى أصبح الشـغل الشاغل للانسانية . واذا ما نظرنا كيف أغنى روح الاختراع ، وكيف أن كثيرا من المخترعات تطبيقات لعلمنا ، وكيف أنه قدر على العلم

أن يتسع الى غير حد ، كدنا نحمل على الاعتقاد بأن سيكون فى هذا الاتجاه نفسه تقدم لا حـد له . والواقع أن ارواء حاجات قديمة بمخترعات جديدة لن يحمل الانسانية يوما على أن تقف عند هذه الحاجات لا تتعداها ، فان ثمة حاجات جديدة ستنبعث ، وهى لا تقل عن تلك سلطانا ، وما تنفك تتكاثر . ولقد رأينا التسابق على الدعة يتسارع شيئا بعد شىء فى حلبة تندفع اليها جماهير ما تنفك كثافتها تتزايد . حتى لقد أصبح هذا التسابق اليوم تهافتا . ولكن ، أفلا ينبغى لهذه الحميا نفسها أن تفتح أعيننا ؟ ترى ألم يكن ثمة حميا أخرى ، ما هذه الا خلف لها ، قد أتمت فى اتجاه معاكس ، نشاطا هى متممة له ؟

الواقع أن الناس ما بدأوا يطمحون الى توسيع الحياة المادية الا ابتداء من القرن الخامس عشر والسادس عشر . أما قبل ذلك ، فى العصر الوسيط ، فقد كان الزهد هو المثل الأعلى السائد . ولا حاجة بنا أن نذكر صنوف المغالاة التى أدى اليها هذا المثل الأعلى ، فلقد كان ثمة حميا كذلك . وقد يقال ان هذا الزهد كان من خلق عدد قليل . وهذا حق ؛ ولكن ، كما أن الصوفية ، وهى من الميزات الموقوفة على بعض الناس ، قد أصبحت بالدين شعبية ، فكذلك الزهد المركز الذى كان نادرا من غير شك ، قد تمدد وغدا عند عامة الناس نوعا من اللامبالاة العامة بشئون الحياة اليومية . فالذى يفجأنا لأول وهلة ، عند أبناء ذلك العصر ، هو انعدام الرفاه . فلقد كان فقراؤهم وأغنياؤهم على السواء يستغنون عن الكماليات التى تعتبرها نحن حاجات ضرورية . واذا قيل ان السادة كانوا يعيشون خيرا من الفلاحين فما ذلك الا بمعنى أن نصيبهم من الغذاء كان أوفر ، كما نبه الى ذلك بعضهم[1] ، أما فيما

(1) انظر كتاب جينا لومبروزو الهام : « فدية الآلية » ، باريس ١٩٣٠ .

عدا ذلك ، فالتفاوت كان يسيرا ، واذن فنحن ههنا بازاء اتجــاهين مختلفين تعاقبا وسارا كلاهما فى حميا ونزق . ويحق لنا أن نقدر أنهما يقابلان منظرين متعارضين من اتجاه أولى وجد فى هــذا وســيلة يستخرج بها من نفسه ، فى الكيف والمقدار ، كل ما يستطيعه بل يزيد. فيمضى فى كل من الطريقين على التناوب ، عائدا الى كل من الاتجاهين مع كل ما جمعه ابان سيره فى الاتجاه الأول . فهناك اذن ذبذبة وتقدم، وتقدم بذبذبة . وينبغى أن تتنبأ ، بعد هذا التعقد المتزايد فى الحياة ، الذى لا ينفك يتزايد ، بعودة الى البساطة . وما ندعى أن هذه العودة أكيدة ، فمستقبل الانسانية يظل غير محدود لأنه مرهون بها . ولكن اذا لم يكن ثمة ، فيما يتصل بالمستقبل ، الا امكانيات واحتمــالات سندرسها عما قريب ، فليس الأمــر كذلك بالنســبة الى الماضى : فالتطوران اللذان أتينا على ذكرهما ، هما حقا تطوران اثنان لميل أولى.

وتاريخ الأفكار أول شاهد على ذلك . فمن الفكر السقراطى ، الذى استمر فى اتجاهين متعارضين ، كانا عند سقراط متكاملين ، خرج المذهبان القورينائى والكلبى : أولهما يريد أن ننشد فى الحياة أكبر عدد من اللذات ، بينما يريد الآخر أن نتمرس على العزوف عنها . وقد واصــل هــذان المذهبان سيرهما فى الأبيقورية والرواقية بمبدأيهما المتعارضين ، الارتخاء والتوتر . واذا خالج أحدا شك فى الاشتراك فى الجوهر بين هاتين الحــالتين النفسيتين اللتين يقابلهما هذا المبدءان ، فليلاحظ أن هناك فى المدرسة الأبيقورية نفسها ، الى جانب الأبيقورية العامية التى هى السعى وراء اللذات سعيا لا يكبح فى الغالب ، أبيقورية أبيقور التى ترى أن اللذة العظمى هى ألا تكون بنا حاجة الى اللذات. والحق أن كلا المبدأين كامن فيما فهمه الناس عامة عن السعادة ، فهم

انما يقصدون بها شيئا معقدا ومبهما ، هو واحد من تلك المفاهيم التى أرادت الانسانية أن تدعها غامضة ، فيحددها كل على طريقته ، ولكن كيفما فهمت هذه الكلمة ، فانه لا سعادة من غير أمان ، أعنى من غير أمل فى دوام الحالة التى اعتاد عليها الانسان . ويحصل المرء على هذا الضمان اما باستيلاء على الأشياء ، واما بسيطرة على نفسه تجعله مستقلا عن الأشياء . وهو فى الحالين يستمتع بقوته ، سواء أدركها فى داخله ، أو انتشرت فى الخارج : فهو اما مزهو واما متباه . على أن كلا التبسيط والتعقيد فى الحياة ينتجان حقا من « انقسام ثنائى »، وقابلان حقا لأن ينموا فى حميا مزدوجة وفيهما أخيرا ما ينبغى أن يتوفر لهما حتى يتعاقبا دوريا .

واذا كان ذلك كذلك ، كما بينا سابقا ، فليست العودة الى البساطة مستحيلة ، حتى لقد يرشدنا العلم نفسه الى طريق هذه العودة . فاذا كانت الفيزياء والكيمياء تساعداننا على ارواء حاجاتنا ، وتدعواننا من ثم الى الاستكثار منها ، فان فى وسعنا أن نقدر أن الفيزيولوجيا والطب سيكشفان لنا شيئا بعد شىء عما فى هذا الاستكثار من خطر ، وعما فى معظم ملذاتنا من وهم خادع . اننى قد أرتاح الى قصعة من اللحم : ولكن هذا النباتى مثلا ، الذى كان يحبها من قبل كما أحبها أنا ، لا يستطيع اليوم أن ينظر اليها من غير اشمئزاز . وقد يقال ان كلينا على حق ، وانه لا مشاحة فى الأذواق كما لا مشاحة فى الألوان . ولربما كان هذا القول صحيحا . ولكن لا مفر لى من الاقرار بما لديه ، هو النباتى ، من يقين لا يتزعزع بعدم رجوعه أبدا الى وضعه القديم ، بينما أشعر أنا بأنى لا أدانيه أبدا فى اليقين بأنى سأحتفظ بوضعى هذا . فلقد جرب هو الحالين ، أما أنا فلم أجرب الا احداهما . واشمئزازه

يشتد عندما يركز انتباهه الى القصعة ، بينما ارتياحى اليها وليد الذهول ، ويضعف عندما يواجه نور الواقع ، وأعتقد أنه ما يلبث أن يتبدد اذا أثبتت لى تجارب حاسمة ، وهذا غير مستحيل ، أننا بأكل اللحم تتسمم تسمما خاصا بطيئا[1] . لقد كانوا يعلموننا فى المدرسة أن تركيب المواد الغذائية معروف ، وأن مطالب جسمنا معروفة كذلك، وأن فى الامكان ، والحال هذه ، أن نعرف ما يلزمنا ويكفينا من الراتب الغذائى . ويالدهشتهم لو علموا أن التحليل الكيميائى كانت تغيب عنه « الفيتنامينات » التى لا غنى لصحتنا عن توفرها فى الغذاء . فكم من مرض يعيى الأطباء اليوم ، مصدره البعيد « فقر » لم نقدره ؟ فلعل الوسيلة الوحيدة المضمونة لتغذينا بكل ما يحتاج اليه جسمنا هى ألا نهيئه أبدا . ومن يدرى فلعله لا لزوم لطهيه كذلك ! وهنا كان للاعتقاد بوراثة المكتسب أثره السيىء أيضا . فانه يروق لبعضهم أن يقول ان معدة الانسان قد غيرت من عاداتها الأصلية ، فلم يعد فى وسعنا أبدا أن نتغذى كما كان يتغذى الانسان البدائى . وهذا صحيح، اذا فهمنا من ذلك أننا ندع بعض الاستعدادات الطبيعية فينا تغفو منذ الطفولة ، فيغدو من الصعب علينا أن نوقظها بعد ذلك فى سن ما . أما أننا نولد وقد تغيرنا ، فهذا أمر قليل الاحتمال ؛ واذا صح أن معدتنا تختلف عن معدة أجدادنا السابقين على التاريخ ، فان هذا الاختلاف لا يرجع الى مجرد عادات اعتدناها على مر الزمان ، وسوف يمكننا العلم عما قريب من أن نقطع برأى ثابت فى هذه النقاط كلها . فاذا فرضنا الآن أنه أقرنا على الاتجاه الذى تتنبأ به ، رأينا أن سيكون

---

(١) ولنبادر الى القول بانه ليس لنا اى علم خاص بهذا الموضوع ، وقد انتخبنا اللحم مثالا وكان فى وسعنا ان ننتخب اى طعام آخر معتاد .

لاصلاح التغذية وحده أصداء لا تحصى فى صناعتنا وتجارتنا وزراعتنا، التى ستغدو بذلك بسيطة جدا . فما بالك بالحاجات الأخرى ؟ ان مطالب الحس الجنسى مطالب قاهرة ولا شك . ولكن سرعان ما نجد المخرج منها اذا اقتصرنا على الطبيعة . ان الانسانية قد جعلت هذا الاحساس القوى ، ولكن الفقير ، نغمة أساسية ثم أوجدت حوله عددا ما ينفك يتزايد من الأصوات الثانوية ، واستخلصت من ذلك طائفة غنية متنوعة من النغمات ، حتى أصبح أى موضوع نقرعه اليوم من احدى جوانبه ، يخرج لنا الصوت الأصيل وقد غدا ضربا من المس . انها اهابة دائمة بهذا الحس عن طريق الخيال ، فان كل ما فى مدنيتنا مثير للشهوة ، وللعلم هنا أيضا كلمته ، وسيقولها يوما بوضوح لا يدع لنا مفرا من الاصاخة اليها . سيقول : لا لذة فى محبة اللذة الى هذا الحد . وسوف تعجل المرأة مجىء هذا اليوم ، اذا هى أرادت حقا ، وعن صادق نية ، أن تغدو مساوية للرجل ، بدلا من أن تبقى كما كانت حتى اليوم ، الآلة التى تنتظر أن تهتز تحت قوس الموسيقى . حتى اذا ما حدث هذا الانقلاب غدت حياتنا أكثر جدا وأكثر بساطة . وغدا ما تتطلبه المرأة من ترف ، ارضاء للرجل وارضاء لنفسها بالتالى ، شيئا لا غناء فيه الى حد بعيد ، فيقل التبذير وتقل الرغبة أيضا . ولئن كان الترف واللذة والدعة تتماسك فيما بينها تماسكا وثيقا فليس بينها تلك الصلة التى يتخيلون ،اذ يرتبونها فى سلّم يُنتقل فيه من الدعة الى الترف بتدرج متصاعد ، ويزعمون أن الانسان بعد أن يحصل على الدعة يريد أن ينتقل منها الى اللذة ، ثم ينتقل بعد ذلك الى محبة الترف . ان هذه النزعة فى السيكولوجيا نزعة عقلية محضة ، يخيل اليها أن فى وسعها أن تنسج حالاتنا النفسية على غرار موضوعاتها .

فلما كان الترف أبهظ تكاليف من مجرد المسرة ، واللذة من الدعة ، حسبوا أن ثمة رغبة مقابلة تتزايد تدريجيا كذلك . والحقيقة أننا فى معظم الأحيان انما نرغب فى الدعة حبا فى الترف ، ذلك أن الدعة التى لا نتمتع بها تبدو لنا ترفا ، وأننا نحب أن نتشبه بأولئك الذين يتمتعون بها ونساويهم . ففى البدء كان التباهى . فكم من طعام لا نسعى اليه اليوم الا لأنه غالى الثمن ! وكم من سنين أنفقت فيها الشعوب المتمدنة حظا وافرا من جهودها فى الخارج ، بغية الحصول على التوابل ! ان المرء ليدهش اذ يرى أن ذلك كان هو الهدف الأسمى للملاحة ، على اخطارها الجسيمة يومئذ ، واذ يرى ألوف الناس يجازفون بحياتهم فيها ، واذ يرى أن الشجاعة والعزيمة وروح المغامرة التى أدت عرضا الى اكتشاف أمريكا ، انما بدأت قبل كل شىء فى البحث عن الزنجبيل والقرنفل والقرفة . ومن ذا الذى يعبأ اليوم بالعطور التى طالما استلذها الناس ، بعد أن أصبح من الممكن ابتياعها من عطار الحى بدريهمات قليلة ؟! ان مثل هذه الأحكام قد تسوء عالم الأخلاق . ولكنه اذا ما فكر فيها وجد أن فيها ما يدعو الى الاستبشار أيضا . فالحاجة المتزايدة الى الدعة ، والتعطش للهو ، وحب الترف حبا جامحا ، وكل ما يجعلنا نقلق هذا القلق كله على مستقبل الانسانية لما يبدو من تعلقها الوطيد بهذه اللذات ، كل هذا سنراه أشبه بمنطاد حقناه بالهواء بعنف ، فاذا فرغ فرغ بعنف أيضا . ونحن نعلم أن الحميا تستدعى حميا معارضة لها . ثم ان مقارنة حوادث الحاضر بحوادث الماضى ، تحملنا على أن نعتبر الميول التى تبدو لنا نهائية ميولا موقتة . ان امتلاك سيارة هو اليوم المطمح الأسمى لكثير من الناس ، ونحن نعترف بالخدمات الجلى التى تقدمها السيارة ، ونعجب بهذه المعجزة الآلية ، ونرجو تكاثرها

وانتشارها أنَّى احتاج اليها الناس ، ولكننا نقول انها بعد حين ، قد لا تغدو شيئا مرغوبا فيه الى هذا الحد ، لمجرد المسرة أو حب الترف ، وان لم تهجر ، وهذا ما نتمناه ، كما هُجر اليوم القرنفل والقرفة .

هنا نصل الى النقطة الجوهرية من بحثنا . لقد ذكرنا الآن نوعا من الترف ناجما عن اختراع آلى . ويرى كثيرون أن الاختراع الآلى ، بوجه عام ، هو الذى أنمى الميل الى الترف ، كما أنمى الميل الى مجرد الدعة ، وحتى حين يسلمون عادة بأن حاجاتنا المادية سائرة دوما نحو الزيادة والغلو ، فانما يقولون ذلك لأنهم لا يرون ثمة ما يحمل الانسانية على أن تترك طريق الاختراع الآلى بعد أن سلكته . أضف الى هذا أنه كلما تقدم العلم ازدادت المخترعات التى توحى بها مكتشفاته ، وأن ليس بين النظرية وتطبيقها فى كثير من الأحيان الا خطوة واحدة . ولما كان العلم لا يعرف الوقوف ، فقد بدا حقا أن ليس من حد لارضاء حاجاتنا القديمة ولخلق حاجات جديدة . ولكن ينبغى أن نتساءل أولا أصحيح أن روح الاختراع تثير بالضرورة حاجات اصطناعية أم أن الحاجة الاصطناعية هى التى توجه روح الاختراع ؟

ان الفرض الثانى أكثر احتمالا من الأول بكثير . وتؤيده أبحاث حديثة عن أصول الآلية (١) . فمما يذكر أن الانسان قد اخترع دائما آلات ، وأن العصور القديمة قد عرفت آلات ذات شأن ، وأن ثمة آلات بارعة قد جالت فى الأذهان قبل تفتح العلم الحديث بكثير ، كما

---

(١) نحيل القارىء ثانية الى كتاب «جينا لومبروزو» الشائق . راجع كتاب «مانتو» «الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر» .

أنها ظهرت بعد تفتحه ، فى غالب الأحيان ، مستقلة عنه : ولا نزال الى اليوم نرى بعض العمال الذين لا يفقهون من الثقافة العلمية شيئا ، يقومون بتحسينات لم تخطر على بال العلماء المهندسين . فالاختراع الآلى هبة طبيعية . نعم انها ظلت محـدودة الثمرات ما اقتصرت على استثمار الطاقات الحاضرة ، والمرئية ان صح التعبير ، كالجهد العضلى ، وقوة الريح أو الشلال . ولم تؤت الآلة أكلها كله الا يوم استطاع الانسان أن يضع فى خدمتها طاقات كامنة مختزنة منذ ملايين السنين ، ومستمدة من الشمس ، ومتوضعة فى الفحم الحجرى ، والنفط وما الى ذلك ، فأتى الانسان وأطلقها من مكمنها . ولكن ذلك اليوم هو يوم اختراع الآلة البخارية ، وكلنا يعلم أن هذا الاختراع لم يكن نتيجة أبحاث نظرية . على أننا نضيف الى هذا أن التقدم الذى كان بطيئا فى البدء ، قد سار بخطى الجبابرة عندما تدخل العلم . غيرأن هذا لا يمنع أن روح الاختراع الآلى ، التى تجرى فى مهاد ضيق ما تُركت وحدها ، والتى تتسع اتساعا لا حد له اذا هى لاقت العلم ، تبقى متميزة ، لا بل وتستطيع أن تنفصل عنه اذا اقتضى الأمر ، كنهر « الرون » اذ يدخل بحيرة « جنيف » فيبدو أنه يخلط مياهه بمياهها ، ثم يبين لدى خروجه منها أنه قد حافظ على استقلاله .

فليس فى العلم اذن ، كما قد يظن ، ما يفرض على الناس ، بمجرد تطوره ، حاجات ما تنفك تغدو اصطناعية . ولو صح هـذا ، كانت الانسانية منذورة لمادية متزايدة ، لأن العلم لن يتوقف أبدا . ولكن الحقيقة هى أن العلم قد أعطى ما سئل ، ولم يكن هو البادىء ، ولكن روح الاختراع هى التى لم تُستثمر دوما فى صالح الانسانية . فلقد خلقت طائفة من الحاجات الجديدة ، ولم تعبأ كثيرا بأن تؤمن للعدد

الأكبر ، أو للجميع ان أمكن ، ارضاء الحاجات القديمة : فهى ، وأن لم تهمل الضرورى قد غالت فى العناية بالكمالى . وقد يقال ان تحديد هاتين الكلمتين أمر عسير ، وان ما يعد ترفا بالنسبة الى بعض الناس قد يكون ضروريا بالنسبة الى آخرين . وما من شك فى هذا ، فما أسهل ما يتيه المرء فى التمييزات الدقيقة . ولكن هناك حالات يجب أن ننظر فيها الى الأمور نظرة اجمالية . فثمة ملايين من الناس لا يجدون ما يأكلون عند الجوع ، ومنهم من يموت جوعا ، فلو كانت الأرض تغل أكثر من ذلك بكثير ، لكان الأمل أقوى فى ألا يجوع الناس (1) ، أو ألا يموتوا جوعا . وقد يعترض على ذلك بأن الأرض تعوزها الأيدى العاملة ، وهذا ممكن ، ولكن لماذا نطلب من الأيدى العاملة جهدا فوق طاقتها ؟ لئن أخطأت الآلية فى شىء ، ففى أنها لم تتوفر توفرا كافيا على مساعدة الانسان فى هذا العمل الشاق . وقد يجاب على هذا بأن هناك آلات زراعية ، وأن استخدامها اليوم غدا شائعا جدا ، وأنا أسلم بذلك ، ولكن ما صنعته الآلة فى هذا المجال كى تخفف العبء عن الانسان ، وما صنعه العلم من جانبه كى يزيد غلات الأرض ، شىء محدود بالقياس الى غيره . ونحن نشعر أتم الشعور أن من الواجب أن تطغى الزراعة ، التى تغذى الانسان ، على غيرها ، وأن تكون على كل حال الشغل الأول للصناعة نفسها . وأقول بوجه العموم ان الصناعة لم تعن العناية الكافية بقيمة الحاجات التى ترويها ، بل كانت عبدا « للموضه » . وما كان يعنيها فيما تنتجه الا أن تبيعه . فلا بد اذن ، فى

---

(1) نعلم أن هناك أزمات «تضخم فى الانتاج» تمتد الى الانتاج الزراعى بل قد تبدا به ، ولكنها لا ترجع طبعا الى أن الطعام الموجود فائض عن حاجة الانسانية ، وانما ترجع فقط الى عدم تنظيم الانتاج تنظيما كافيا فلايتم التبادل بين المنتجات .

هذا الميدان كما فى غيره ، من فكرة مركزية تنظيمية ، توفق بين الصناعة والزراعة ، وتضع الآلات فى موضعها المعقول ، أى حيث تستطيع أن تقدم للانسانية خير الخدمات . انكم حين تشتكون من الآلية ، تغفلون عن أكبر مساوئها خطرا . انكم تأخذون عليها أنها تجعل العامل كالآلة ، وأن مصنوعاتها واحدة متشابهة تجرح الذوق الفنى . ولكن اذا هيأت الآلة للعامل عددا كبيرا من الساعات يرتاح فيها من عناء العمل ، أو ينفقها فى غير هذا اللهو الذى جعلته الصناعة التى ساء توجيهها فى متناول الجميع ، كان فى وسعه أن ينمى عقله الانماء الذى يشاء ، لا الانماء المحدود الذى تفرضه عليه العودة الى العمل اليدوى اذا زالت الآلة . أما تشابه المصنوعات فما أهونه محذورا اذا تيسر الاقتصاد فى الوقت وفى العمل للأمة كافة ، فأمكن أن توسع الثقافة العقلية ، وتنمى المواهب الحقة . لقد نعوا على الأميركيين أنهم يلبسون جميعا قبعة واحدة . ألا فلنهتم بالرأس قبل القبعة ! وهيئوا لى ما أجهز به رأسى وفق ذوقى الشخصى ، ولألبس بعد ذلك القبعة التى يلبسها كافة الناس . فليست هذه شكوانا من الآلية . ونحن لا ننكر ما قدمت للبشر من خدمات ، بانمائها وسائل ارضاء الحاجات الحقيقية انماء واسعا . ولكننا نأخذ عليها أنها أسرفت فى خلق حاجات اصطناعية ، ودفعت الى الترف ، وقوت المدينة على حساب القرية ، ووسعت الشقة بين العامل وصاحب العمل ، وبين رأس المال والعمل ، وبدلت ما بين ذلك كله من علاقات . الا أن هذه النتائج كلها يمكن أن تصاح فلا يكون من الآلة عندئذ الا الخير والفائدة . وانما ينبغى للانسانية أن تحاول تبسيط حياتها ، وأن تكون رغبتها فى هذا التبسيط عنيفة عارمة كما كانت رغبتها فى تعقيدها عنيفة عارمة كذلك . ولا يمكن

للمبادرة أن تصدر الا عنها ، لأنها هى التى قذفت بفكر الاختراع الى هذا الطريق ، لا قوة الأشياء كما يزعمون ، ولا جبر من طبيعة الآلة .

ولكن هل أرادت الانسانية هذا الطريق تماما ؟ هل كانت دفعتها فى البدء تسير فى هذا الاتجاه نفسه الذى سارت فيه الصناعة ؟ ان الانحراف ، الضئيل فى البداية ، يغدو فى النهاية شقة هائلة ، اذا كان السير مستقيما ، والمسافة بعيدة . ومما لا شك فيه أن الخطوط الأولى التى صارت فيما بعد الى الآلية قد ارتسمت فى نفس الوقت الذى تفتحت فيه التطلعات الأولى الى الديموقراطية . وقد أصبحت القربى بين هذين الميلين واضحة جدا فى القرن الثامن عشر . وهى بارزة كل البروز لدى الموسوعيين . فهلا ينبغى لنا أن نفترض اذن أن ثمة نسمة من الديموقراطية هى التى دفعت بفكر الاختراع الى أمام ؟ ان فكر الاختراع هذا قديم قدم الانسانية ، الا أنه لا يكون تام الفعل ما لم يفسح له المجال الكافى . ولعلنا لم نفكر فى تهيئة الترف للجميع ، لا ولا فكرنا فى تهيئة الدعة لكافة الناس ، وانما رجونا أن أن نكفل للجميع الحياة المادية ، والكرامة فى السلامة . فهل كان هذا الرجاء شعوريا ؟ اننا لا نؤمن باللاشعور فى التاريخ : فالتيـــارات الفكرية الخفية الكبرى التى طالما حدثونا عنها انما ترجع الى أن جماهير الناس قد انقادت الى فرد أو أفراد من بينها ، وهؤلاء كانوا يعون ما يفعلون ، ولكنهم لا يتنبأون بجميع ما سينجم من نتائج . أما نحن الذين عرفنا هذه النتائج ، فلا نستطيع أن نمتنع عن التقهقر بصورتها الى وراء حتى نصل الى الأصل : وعندئذ نرى الحاضر منعكســا على الماضى كانعكاس السراب ، وهذا هو ما ندعوه بلا شعور الماضى . ان تأثير الحاضر تأثيرا خلفيا هو الأصل فى كثير من الأوهام الفلسفية . وسوف

نحاذر اذن أن ننسب الى القرن الخامس عشر ، والسادس عشر ، والثامن عشر (فضلا عن السابع عشر المختلف كل الاختلاف ، والذى عد لذلك فاصلا من طراز عال) وجود أفكار ديموقراطية كأفكارنا نحن ؛ ولن نزعم لهذه القرون أنها رأت ما يخفيه فكر الاختراع فى نفسه من قوة . على أن هذا لا يمنع أن عصر الاصلاح ، وعصر النهضة ، وأولى تباشير الدفعة الاختراعية ، من عصر واحد . وليس من المستحيل أن تكون ردود فعل ثلاثة ، ذات قربى فيما بينها ، على الشكل الذى اتخذه الى ذلك الحين المثل الأعلى المسيحى . ولكن هذا المثل الأعلى قد ظل موجودا ولو ككوكب أظهر للانسانية دوما وجها واحدا ، ثم أخذت الانسانية تستشف الوجه الآخر من غير أن تدرك دوما أن الكوكب هو نفسه . ونحن لا ننكر أن التصوف يبعث على التقشف ؛ وكلاهما ليس الا نصيب عدد صغير من الناس . ولكننا لا نستطيع أن ننكر أيضا أن الصوفية الحقة ، التامة ، الفعالة ، تتشوف الى الذيوع، بفضل المحبة التى هى جوهرها . وكيف تذيع ، ولو ممددة ومخففة ، كما ستظل كذلك حتما ، فى انسانية يقض مضجعها خوف من جوع ؟ لا يستطيع الانسان أن ينهض فوق الأرض ما لم يكن ثمة آلة جبارة تكون نقطة استناد له . فلكى ينفك عن المادة لابد أن يستند اليها . وأقول بتعبير آخر : ان الصوفية تنادى الآلية . والناس لم يلاحظوا ذلك ملاحظة كافية ، لأن الآلية قد اندفعت ، كالقاطرة تندفع عند المفترق فى غير طريقها ، فى طريق يؤدى الى اسراف فى الدعة ، وترف ينعم به بعض الناس ، بدلا من تحرير كافة الناس . فانتبهنا الى النتيجة العارضة ، وغابت عنا الآلية فيما كان يجب أن تكون ، وفيما هو جوهرها الأساسى . وخطوة أخرى : اذا كانت أعضاؤنا أدوات طبيعية

فان الأدوات ، لهذا ، هى أعضاء اصطناعية . ان الأداة التى يستعملها العامل تتمم ذراعه . وأدوات الانسانية هى اذن امتداد لجسمها . ان الطبيعة حين مهرتنا هذا العقل ، الصانع فى جوهره ، قد أعدتنا لهذا النوع من الكبر أو التضخم . ولكن هذه الآلات التى تتحرك اليوم بالنفط والفحم و « الفحم الأبيض » ، فتقلب الطاقات الكامنة التى تراكمت خلال ملايين السنين الى حركة ، قد وهبت لجسمنا امتـدادا هائل السعة والقوة ، غير متناسب مع سعة جسمنا وقوته ، بحيث يمكن القول بأن ليس فى مخطط بنيان النوع الانسانى ما ينبىء بشىء من هذا : فقد كان ذلك حظا فريدا ، وهو أكبر ظفر مادى أصابه الانسان على هـذه السيارة . ولعل ثمة دفعة روحية بثت فى البدء : ثم تم الاتساع على نحو آلى ، تساعده ضربة المعول العارضة التى اصطدمت تحت الأرض بكنز عجيب (١) . ولكن هذا الجسم الذى تضخم تضخما هائلا ، قد ظلت النفس التى تثوى فيه كما كانت ، وأصبحت بالنسبة اليه صغيرة جدا ، فما تملؤه ، وأصبحت بالنسبة اليه ضعيفة جـدا فما تستطيع أن توجهه . ومن ثم كان بينه وبينها فراغ ، ومن ثم كانت هذه المشكلات الاجتمـاعية السياسية العـالمية الهـائلة ، وما هى الا تعريفات لهذا الفراغ تريد أن تملأه فتستثير اليوم جهـودا كثيرة لا نظام فيها ولا جدوى : فالحقيقة أنه لابد اليوم من مدخرات جديدة من الطـاقة الكامنة التى يجب أن تكون الآن روحيـة . وينبغى أن لا نكتفى بالقول ، كما قلنا من قبل ، ان الصوفية تنادى الآلية ، بل يجب أن نضيف الى قولنا هذا ان الجسم الذى تضخم ينتظر الآن تتمة

(١) ومن البديهى أن الكلام هنا على سبيل المجاز ، فقد عرف الفحم ، قبل أن تحيله الآلة البخارية الى كنز ، بزمن طويل .

روحية ، وان الآلية بحاجة الى صوفية . ولعل أصول هذه الآلية صوفية أكثر مما يظن ، وهى لن ترتد الى اتجاهها الحق ، ولن تكون خدماتها متناسبة مع قوتها ، الا اذا استطاعت الانسانية التى انحنت بتأثيرها نحو الأرض ، أن تتوصل ، بتأثيرها أيضا ، الى الانتصاب ثانية ، والرنو الى السماء .

بين ارنست سيير ، فى كتاب له بلغ الغاية فى العمق والقوة ، كيف أن المطامع القومية تزعم لنفسها رسالات الهية . « فالنزعة الامبريالية » تصبح « نزعة صوفية » . وهذه ظاهرة لا مراء فيها اذا وهبنا لهذه الكلمة الأخيرة المعنى الذى لها لدى ارنست سيير (١) ، والذى حدده فى سلسلة من المؤلفات تحديدا كافيا . والمؤلف اذ لاحظ هذه الظاهرة ، وربطها بأسبابها ، وتابع نتائجها ، قد خدم فلسفة التاريخ خدمة لا تقدر . ولكن لعله يرى هو نفسه أن الصوفية بهذا المعنى ، وهو المعنى الذى تفهمها به « النزعة الامبريالية » على نحو ما يعرضها. ليس الا شكلا مزيفا للصوفية الحقة ، و « الدين الحركى » الذى درسناه فى فصلنا الأخير . وطريقة هذا التزييف واضحة فى نظرنا . انه (الدين السكونى) القديم نفسه ، قد نزعت عنه علائمه ، ولصق عليه عنوان « الدين الحركى » ، على أن هذا التزييف لم يكن متعمدا ، ويوشك أن لا يكون اراديا . ولنذكر أن « الدين السكونى » طبيعى فى الانسان ، وأن الطبيعة الانسانية لا تتبدل . والاعتقادات الطبيعية التى كانت لأسلافنا لا تزال موجودة فى أعماق أنفسنا ، فما تلبث أن تظهر ثانية اذا لم تكبتها قوى معاكسة . ومن الملامح الأساسية للديانات

---

(١) وهو معنى لاننظر الآن الا الى قسم منه ، وكذلك بصدد كلمة «الامبريالية».

القديمة فكرة وجود صلة بين الجماعات الانسانية ، وبين آلهة مرتبطة بكل جماعة منها . فكانت آلهة المدينة تحارب مع المدينة ، ومن أجلها . وهذا الاعتقاد لا يمكن أن يتفق مع الصوفية الحقة ، أعنى مع ما تشعر به بعض النفوس من أنها أدوات بيد الله الذى يحب جميع البشر حبا واحدا ، ويطلب اليهم أن يحب بعضهم بعضا . غير أن هذا الاعتقاد حين يصعد من الأعماق السحيقة الى سطح النفس يلتقى بصورة الصوفية الحقة ، على نحو ما أظهرها الصوفيون المحدثون للناس ، فيتزيى بها بدافع غريزى ، فينسب الى اله المتصوف الحديث ، قومية الآلهة القديمة . أما الصوفية الحقة فانها لا تتفق والاستعمار ، وكل ما يمكن قوله ، وقد قلناه من قبل ، هو أن الصوفية ما ان يتم لها الذيوع حتى تثير فى النفس « ارادة قوة » عجيبة . ولكن التسلط لا يكون حينئذ على البشر ، بل على الأشياء ، وما كان تسلطا على الأشياء الا للتخفيف من سلطة الانسان على الانسان .

واذا انبثقت عبقرية صوفية ، جرت وراءها هذه الانسانية التى كبر جسمها كبرا عظيما ، وتغيرت بهذا الجسم صورة روحها ، تريد أن تجعل من الانسانية نوعا جديدا ، أو قل تريد أن تخلصها من ضرورة أن تكون نوعا : لأنك متى قلت « نوعا » قلت « توقفا جمعيا » بينما الوجود الكامل تحرك فردى . ان نسمة الحياة الكبرى التى هبت على هذه السيارة ، قد دفعت بالتنظيم الى أبعد حد تسمح به هذه الطبيعة ، الطيعة المتمردة معا . ونعنى بهذه الكلمة الأخيرة مجموعة المطاوعات والمقاومات التى تلقاها الحياة من المادة الخام — وهى مجموعة ننظر اليها نظر البيولوجيين أى كأنها ذات نيات . ان جسما يحمل معه العقل الصانع ، ويحمل الى ذلك هدبات من حدس تحيط

بهذا العقل ، هو أكمل شيء استطاعت الطبيعة أن تفعله . وذلك هو الجسم الانسانى . وههنا توقف تطور الحياة . ولكن العقل قد ارتفع بصنع آلاته الى درجة من التعقيد والكمال لم تستطع الطبيعة (وهى العاجزة عن البناء الآلى) أن تتنبأ به ، وسكب فى هـذه الآلات من مدخرات الطاقة ما لم تستطع الطبيعة (وهى الجاهلة بالاقتصاد) أن يخطر لها على بال ، ووهبنا بذلك قوى تتضاءل أمامها قوى جسمنا ، حتى لا تكاد تساوى شيئا ، وسوف تجتاز هذه القوى كل حد حين يستطيع العلم أن يطلق القوة التى يمثلها ، مكثفةً ، أصغرُ جزء من المادة يمكن وزنه . لقد انهار العائق المادى أو كاد . وغدا يكون الطريق حرا ، فى نفس هذا الاتجاه الذى اتجهت فيه النسمة ، فأدت بالحياة الى حيث وقفت . وينادى يومئذ البطل ، فلا نتبعه جميعا ، ولكن نشعر أن من الواجب علينا أن نفعل . ونعرف عندئذ الطريق ، ونوسعه اذا مررنا فيه . وعندئذ يستبين للفلسفة سر الالزام الأسمى . انها رحلة بدئت ، ثم كان لابد أن توقف ، فاذا استؤنف سيرها ، فما ذلك الا ارادة شيء أريد من قبل . ان التوقف لا الحركة ، هو الذى يحتاج الى تفسير .

على أنه ما ينبغى أن نعتمد كثيرا على ظهور شخصية كبيرة ممتازة. فهبها لم تظهر ، فان ثمة مؤثرات أخرى سوف تحـول انتباهنا عن النزهات التى تلهينا ، والسراب الذى نقتتل حوله

ولقد رأيتم فى الواقع كيف أن موهبة الاختراع قد وضعت بين يدى الانسان ، بمساعدة العلم ، قوى ما كنا نحلم بها : وتلك قوى فيزيائية كيمائية ، وذلك علم يتناول المادة . أما الروح فهل تعمقناها

بالعلم التعمق الذى نستطيعه ؟ وهل يدرى أحد ماذا كان يمكن أن يعود علينا من هذا التعمق ؟ لقد انصب العلم على المادة أول ما انصب، ولم يكن له خلال قرون ثلاثة من موضوع غيرها . وحتى اليوم ، اذا قيل علم ، من غير أن يضاف اليــه نعت ما ، انصرف الذهن الى علم المادة ، وقد أوضحنا فى السابق أسباب ذلك ، وبينا لم سبقت الدراسة العلمية للمادة الدراسة العلمية للروح . ان هذا من قبيل تناول الأقرب. فلقد كانت الهندسة موجودة من قبل ، وكانت تقدمت على يد الأقدمين شوطا غير يسير ، فاستخلصوا من الرياضة كل ما يمكن أن يستفاد منه فى تفسير العالم الذى نعيش فيه . هذا ولم يكن من المستحسن أن يُبدأ بعلم الروح فانه لم يكن قد وصل من تلقاء ذاته الى الوضوح ، والدقة، والبرهان ، أى الى هذه الأمور التى انتقلت من الهندسة الى الفيزياء، فالكيمياء ، فالبيولوجيا بانتظار أن تجتاحه هو أيضا . ومع ذلك فان مجيئه متأخرا كل هذا التأخر لم يخل من ضرر . فان العقل الانسانى، أثناء هذه الفترة ، قد برر بالعلم عادته فى أن يرى كل شىء فى المكان ، وأن يفسر كل شىء بالمادة ، وزود هذه العادة بسلطة لا تدفع . فاذا انصب بعدئذ على النفس تصور للحياة الداخلية صورة مكانية ، فصب على موضوعه الجديد الصورة التى بقيت فيه من آثار الموضــوع القديم : وكانت من ذلك تلك الأخطاء التى وقعت فيها السيكولوجيا الذرية التى لا تفسر التداخل المشترك فى حالات الشعور ، وكانت من ذلك جهود ضائعة تبذلها الفلسفة التي تريد أن تصل الى الروح من غير أن تبحث عنها فى الديمومة . حتى اذا أراد بعدئذ أن يبحث فى علاقة النفس بالجسد كان الخلط أفدح . فانه لم يدفع الميتافيزياء الى طريق خطأ فحسب ، بل صرف العلم عن ملاحظة بعض الحوادث ،

أو قل حال دون نشوء بعض العلوم التى نفاها من ميدانه مقدما باسم أى عقيدة لا أدرى . .... لقد حسبوا المصاحب المادى للنشاط النفسى معادلا له . ولما كانوا يفترضون أن لكل واقع أساسا مكانيا ظنوا أن ليس فى الذهن شيء الا ويستطيع الفيزيولوجى المتفوق أن يقرأه فى الدماغ المقابل . ان هــذا الرأى فرض ميتافيزيائى محض ، وتأويل تحكمى للظواهر . وليست بأصح منه تلك الميتافيزياء الروحية التى يضعونها فى مقابله ، والتى ترى أن كل حالة نفسية تستخدم حــالة دماغية ، وأن ليست هذه الحالة الدماغية الا أداة للأولى ، فهــذه الميتافيزياء ترى هى أيضا أن النشاط النفسى ملازم لنشاط دماغى ، وأنه فى الحياة الحالية ، يقابل النشاط الدماغى نقطة نقطة . فهذه النظرية قد تأثرت بالنظرية الأولى وخضعت لفتنتها . ولقد حاولنا أن نبين ، باستبعاد الأفكار السابقة التى نقبلها من الطرفين ، وبمصاقبة حواشى الواقع ما وسعنا ذلك ، أن وظيفة الجسم غير هذه تماما ، فلئن كان لنشاط النفس مصاحب مادى فان هذا المصاحب لا يحدد الا جزءا منه. أما الباقى فيظل فى اللاشعور . نعم ، ان الجسم وسيلة للعلم ؛ ولكنه الى ذلك عائق عن الادراك . ان وظيفته هى أن يحقق الخطوة النافعة فى كل مناسبة . ولهذا السبب نفسه كان عليه أن يستبعد من الشعور ، مع ما يستبعد من الذكريات التى لا تنير الموقف الحاضر ، ادراك الأشياء التى ليس لنا فيها تأثير (١) . انه مصفاة ترشيح ، أو هو زجاجة المصور التى لا تنفذ منها الا الأشعة التى يريد . انه يبقى على حالة

---

(١) الا أننا بينا فيما تقدم كيف ان حاسة كالبصر تذهب الى أبعد من ذلك ، لان أداتها تجعل هذا الامتداد غير ممكن الاجتناب (راجع «المادة والذاكرة» ، الفصل الأول كله) .

الامكان كل ما يمكن أن يعوق العمل اذا صار الى الفعل . انه يتيح لنا أن نرى ما أمامنا ، لكى نعرف ماذا علينا أن نعمل . ولكنه فى مقابل ذلك يمنعنا من أن نرى عن يمين وعن شمال لمجرد اللذة . انه يقتطف لنا حياة نفسية واقعية من ميدان الحلم الواسع . وأقول باختصار : ان دماغنا ليس خالقا للتصور العقلى ، ولا هو حافظ له . وكل ما يفعله هو أنه يحده حتى يجعله فعالا . انه عضو الانتباه الى الحياة . وينتج عن هذا أنه لا بد أن يكون ثمة (سواء فى الجسم أو فى الشعور الذى يحده الجسم) أجهزة خاصة ، وظيفتها أن تستبعد من الادراك الانسانى الأشياء التى لا تخضع بطبيعتها لفعل الانسان . وبعد ، فاذا اختلت هذه الأجهزة انفتح الباب الذى كانت تمسك به مغلقا ، فدخل شىء من « عالم خارجى » لعله « عالم أعلى » . بهذه الادراكات غير العـادية يعنى « العلم الروحانى » . ومن الممكن أن نعرف سبب ما يلقى هذا العلم من مقاومة . انه يعول على الشهادة الانسانية ، وهى شهادة من الممكن دوما أن لا يطمأن اليها . وخير نموذج للعالم فى نظرنا هو عالم الفيزياء ؛ وقد أصبح موقف الثقة المشروعة الذى يقفه من المادة ـــ التى لا تلهو بمخادعته طبعا ـــ الصفة المميزة للعلم ، وأصبح يشق علينا أن نعد البحث الذى يتطلب باحثين يستروحون الصوفية فى كل شىء ، أن نعده بحثا علميا . فان ارتياب هؤلاء يبعث فينا القلق ، واطمئنانهم يبعث فينا قلقا أشد : لأننا نعلم أن الانسان سرعان ما يتخلص من عادة الحذر ؛ والمنحدر الذى يصل بين حب الاطلاع وسرعة التصديق مزلق سهل . وهذا هو السبب فيما يلاقى هذا العلم من نفور واعراض . الا أن ثمة علماء حقيقيين يرفضـون « البحث الروحي » كذلك ، وأنا لا أفهم الغاية من هذا ، الا أن يروا مقدما أن الحوادث التى تروى لهم غير

« معقولة الوقوع » . ولولا أنهم يعرفون أنه لا سـبيل الى القول باستحالة حادث من الحوادث لقالوا انها « مستحيلة » . وهم مع ذلك مقتنعون فى أعماقهم بهذه الاستحالة . وقد اقتنعوا بذلك لاعتقادهم أن ثمة صلة لا شك فيها ، مبرهنا عليها نهائيا ، بين الجسم والشـعور ، بين الجسد والروح . ولقد رأينا أن هذه العلاقة فرض محض ، لم يبرهن عليه العلم ، بل افترضته ميتافيزياء ، والوقائع توحى بفرض غير ذلك . فاذا سلمنا بهذا الفرض رأينا أن الحوادث التى يذكرها « العلم الروحي » ، أو بعضها على الأقل ، معقولة الوقوع جدا ، حتى لنعجب كيف لبثنا هذه المدة الطويلة لا نشرع بدراسته . ولن نعود هنا الى نقطة بحثناها فى غير هذا الموضع . ولكننا نقـول ، مقتصرين على ما يبدو أمتن أساسا من غيره ، اننا اذا ارتبنا فى حقيقة الظاهرات التخاطرية (التيليباتيك) مثلا ، بعد ألوف الشهادات المتوافقة عنها ، كنا نعلن أن الشهادة الانسانية عامةً ليست مقبولة فى نظر العلم . وعندئذ فماذا يصبح التاريخ ؟ نعم انه لابد من عملية اصطفاء نميز بها بين النتائج التى يقدمها الينا « العلم الروحى » . و « العلم الروحى » ذاته لا يضعها جميعا فى مرتبة واحدة ، فهو يميز فيها بين ما يرى أنه محقق ، وبين ما يرى أنه محتمل أو ممكن على الأكثر . ولكننا ، حتى حين لا نأخذ الا بجزء يسير مما يقدمه الينا على أنه يقينى ، فانه يبقى لدينا مقدار كاف لأن يجعلنا نقدر مدى اتساع هذه الأرض المجهولة terra incognita التى نبدأ الآن فى ريادها . ولنفرض الآن أن شعاعا تراه عينا الجسم أتى الينا منهذا العالم المجهول . فما أشد ما سنرى عندئذ من تحول فى هذه الانسانية التى اعتادت عامة ، مهما ادعت ، أن لا تقر بوجود شيء غير الذى نرى ونلمس ! ولعل المعرفة التى ستهبط

الينا على هذا النحو لا تتصل الا بالناحية الدنيا من النفوس ، أى بأدنى درجة من درجات الروحية . ولكن هذا وحده يكفى لأن يقلب الاعتقاد بالعالم الآخر الذى نجده لدى معظم الناس ، على صـورة لفظية مجردة غير ذات تأثير ، أن يقلبه الى واقع حى فعال . ولكى ندرك ضعف ذلك الاعتقاد اللفظى المجرد يكفى أن ننظر الى النـاس كيف يتهالكون على اللذات : فهل كانوا يحرصون عليها الى هذا الحد لولا أنهم يرون فيها قهرا للعدم ، وتحديا للموت ؟! الحق أننا لو كنا واثقين ثقة تامة بالبقاء بعد الموت ، لما استطعنا أن نفكر فى غيره ! وقد تبقى اللذة بعد ذلك ، الا أنها تبقى باهتة لا لون لها ، لأن شدتها ما كانت الا نتيجة انتباهنا اليها فما تلبث أن تشحب كما يشحب نور المصباح فى شمس الصباح . ان اللذة لتأفل عندئذ بحلول الفرح .

وانها لفرح حقا ، تلك البساطة فى المعيشة التى يشيعها فى العالم يومئذ حدس صوفى ذائع . وانه لفرح أيضا ذلك الفرح الذى ينجم عن رؤية الملأ الأعلى فى تجربة علمية موسعة . واذا لم يتحقق اصـلاح روحى على هذا القدر من الكمال ، كان لابد من اللجوء الى الوسائل المسكينة ، والخضوع « لتنظيم » ما ينفك يجتاح كل شىء ، والاحتيال على العوائق التى تضعها طبيعتنا فى وجه حضارتنا عائقا بعد عائق . وعلى أى حال ، سواء أوقع الاختيار على الوسائل الكبرى أم الصغرى ، فانه لابد لنا أن نعزم أمرنا . ان الانسانية تئن . وقد كاد أن يسحقها عبء ما حققته من تقدم . وهى لا تدرى أن مستقبلها متوقف عليها . فعليها هى اذن أن تعرف أولا هل تود الاستمرار فى البقاء ، وعليها هى بعد ذلك أن تعرف هل تود البقاء فحسب أو تود الى ذلك أن تبذل الجهد اللازم لأن تتحقق ، حتى على سيارتنا العصية هـذه ، الوظيفة الأساسية للكون ، هذه الآلة التى تصنع آلهة .

الأعلام الوارد ذكرها في الكتاب

آدم سميث	Adam Smith
ارسطو	Aristote
ارنست سيير	Ernest Seillère
أفلاطون	Platon
افلن اندرهل	Evelyn Underhill
أفلوطين	Plotin
اكسينوفانس	Xnophone
أمونيوس	Ammonius
اميل فاجيه	Emile Faguet
باسكال	Pascal
برايس (لورد)	Bryce
بيجماليون	Pygmalion
بيير جانيه	Pierre Janet
جان جاك روسو	Jean Jacques Rousseau
جينا لومبروزو	Gina Lombroso
دارون	Darwin
دركهيم	Durkheim
دلفس	Delphes
ديكارت	Descartes
دو مونتموران	De Montmorand
راماكرشنا	Ramakrishna
روبنسون	Robinson
روسو	Rousseau
زينون	Zénon
سبينوزا	Spinoza
ستوارت مل	Stuart Mill
سقراط	Socrate
فان جينيب	Van Cennep
فيدون	Phédon
فيفكاناندا	Vivekananda
كالن (هـ ٠ م)	H.M. Kallen
كبلنج	Kipling
كنت	Kant
كودر نختون	Codrington
كونت	Comte (Auguste)
لوقريطس	Lucrèce
ليفي برول	Lévy Bruhl
ليبنتس	Leibniz
مانتو	Mantoux
مكبث	Macbeth
موس	Mauss
نيتشه	Nietzsche
نيوتن	Newton
هربرت سبنسر	Herbert Spencer
هنري دولاكروا	Henri Delacroix
هوراس	Horace
هوبرت	Hubert
هيرودوت	Hérodote
وليم جيمس	William James
ويسترمارك	Westermarck

المراجع الوارد ذكرها في الكتاب

تاريخ الزواج عند البشر — History of human marriage

التصوف — Mysticism

التطور الخالق — L'évolution créatrice

الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر
La révolution industrielle au XVIIIème siècle

دراسات فى تاريخ وسيكولوجيا التصوف
Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme

سبيل التصوف — The Mystic Way

السنة الاجتماعية — Année Sociologique

سيكوكوجيا المتصوفة الكاثوليك السنيين
Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes

العقلية البدائية — La mentalité primitive

فدية الآلية — La rançon du machinisme

لماذا الدين ؟ — Why religion ?

المادة والذاكرة — Matière et Mémoire

من الغم الى الوجد — De l'angoisse à l'extase

نظرية عامة فى السحر — Théorie générale de la magie

الوضع الحالى للمسألة التوتمية — L'état actuel du problème totémique

الوظائف العقلية فى المجتمعات الدنيا
Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures

فهرس

صفحة

المطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٧١/٣٦٩١

هنري برجسون

الأعمال الفلسفية الكاملة

مدركات الشعور المباشرة

المادة والذاكرة

الضحك

التطور الخالق

الطاقة الروحية

منبعا الأخلاق والدين

الفكر والواقع المتحرك

الثمن ٦٥ قرشا

الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر